This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

H 5058.99

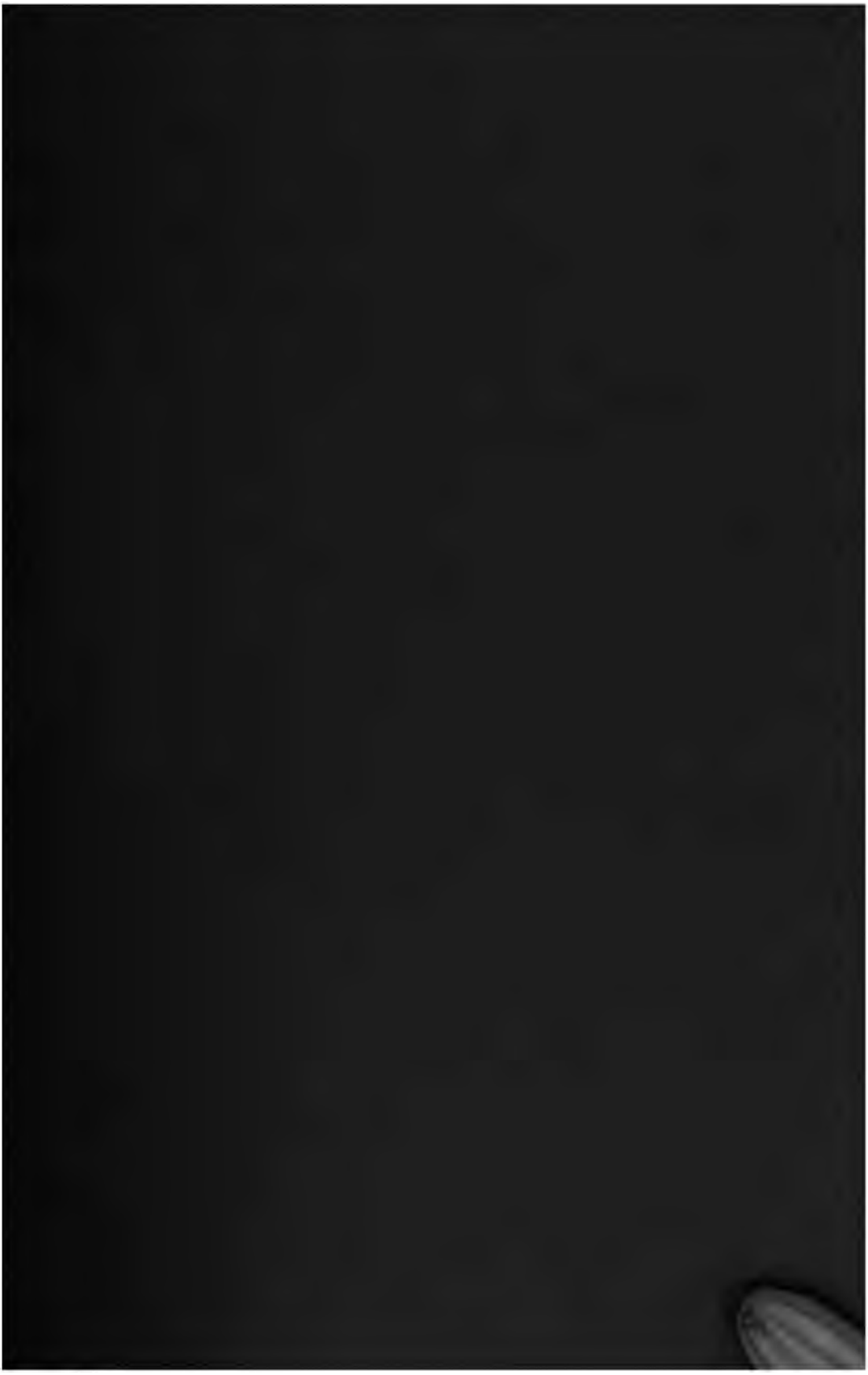
HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"



An der

Wende des Jahrhunderts.

Versuch einer Kulturphilosophie.

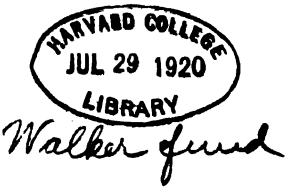
Von

Dr. Ludwig Stein,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Bern.

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1899.

H 5058.99



Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen behält ſich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck der Union Deutſche Verlagsgeſellſchaft in Stuttgart.

Vorwort.

„Kulturphiloſophie" ließe ſich die vorliegende Sammlung von zwanzig philoſophiegeſchichtlichen und ſozialphiloſophiſchen Eſſays betiteln, wenn dieſer Terminus bereits das wiſſenſchaftliche Bürgerrecht erlangt hätte. Die an „der Wende des Jahrhunderts" hier niedergelegten Betrachtungen enthalten nämlich Anſätze zu einer Philoſophie der Kultur κατ' ἐξοχήν, d. h. zu einer Philoſophie des weſteuropäiſch-amerikaniſchen Kulturſyſtems. Die geſchichtlichen Abhandlungen dienen dem Nachweis der ununterbrochenen hiſtoriſchen Kontinuität, die ſyſtematiſchen der Deutung des Sinnes und Abſteckung der Ziele unſeres Kulturſyſtems.

Die hier gebotenen Streifzüge in das erſt urbar zu machende Gebiet der „Kulturphiloſophie" bilden eine Ergänzung — ſowohl Auslegung, als auch Weiterführung — meiner 1897 erſchienenen „Sozialphiloſophie" (Die ſoziale Frage im Lichte der Philoſophie. Vorleſungen über Sozialphiloſophie und ihre Geſchichte, Stuttgart, Enke). Während dort nur das wichtigſte Kulturproblem der Gegenwart, der Sozialismus, eine vergleichend-geſchichtliche Behandlung und Unterſuchung erfahren hat, wird hier vermittelſt der gleichen Methode eine Reihe anderer Probleme unſeres Kulturſyſtems in Angriff genommen. In der „Sozialphiloſophie"

war der Rahmen enger, aber das Bild in seinen Einzelnheiten durchgeführt; in der vorliegenden „Kulturphilosophie" ist umgekehrt der Rahmen weiter, aber das Bild nur dürftiger Umriß. Mit wohlerwogener Geflissentlichkeit wurde deshalb für diese Sammlung kulturphilosophischer Skizzen die Darstellungsform des Essays gewählt. Denn abgesehen davon, daß die Litteraturgattung des philosophischen Essays gerade unter den Deutschen eine abstoßend stiefmütterliche Pflege findet, so daß ein Versuch, den philosophischen Essaystil nach dem Vorbilde von Wilhelm Windelbands „Präludien" auszubauen, an sich schon litterarische Berechtigung beanspruchen dürfte, eignet sich diese Darstellungsform besonders dort, wo es sich um ein tastendes Suchen handelt. Die hier vorliegenden Bausteine zu einer „Kulturphilosophie" sind ihrem ganzen Inhalte nach vorerst nur ein schüchterner Versuch, also ein gedanklicher Essay. Und so dürfte denn die hier gewählte Darstellungsart die diesem Inhalt adäquate Form bilden.

Täuscht mich übrigens die Witterung für sozialpsychische Phänomene nicht, so dürfte die „Wende des Jahrhunderts" einen gewissen Umschlag der litterarischen Geschmacksrichtung unter den Gebildeten unseres Kulturkreises herbeiführen. Wir sind, wie mir scheinen will, im Begriff, uns von jener Form der Poesie, wie sie die erzählende Dichtung in sich darstellt, immer ausgesprochener abzuwenden, um uns um so nachdrücklicher der in Wissenschaft umgesetzten Poesie zuzuwenden. Wir sind geistig zu verwöhnt, als daß die bisher verbreitetste Poesieform unsere Mußestunden ganz auszufüllen vermöchte. Wir beginnen zudem einzusehen, daß die Poesie durch Hintansetzung der erzählenden Dichtung nicht etwa schwindet, sondern nur andere Quartiere bezieht. In Helmholtz' populären Vorträgen, in du Bois-Reymonds Reden und Aufsätzen, in Huxleys sozialen Essays und Windelbands „Präludien" steckt unvergleichlich mehr echter Poesie, als in ganzen Bibliotheken von Dutzendromanen. Was Wunder also, wenn gedanklich Gereifte der mythologisierenden

Form der Poesie immer weniger Geschmack abgewinnen, um desto empfänglicher für ihre logisierende Form zu werden. Erfindungen in der Technik und Entdeckungen in der Wissenschaft absorbieren eben ein gut Teil unserer poetischen Gestaltungskraft: auch geniale Erfinder und Entdecker sind in ihrer Art Poeten; nur setzt sich die poetische Begabung bei den Einen in Technik, bei den Anderen in Wissenschaft um. Tritt nun noch hinzu, daß auch die Männer der Wissenschaft heute ihren Ehrgeiz darein setzen, ihren Stil zu bilden und zu feilen, statt ihn, wie früher, mit einer gewissen Ostentation zu vernachlässigen, und daß Schopenhauer wie Nietzsche in ihre philosophische Prosa mehr probehaltiger Poesie hineingelegt haben, als ganze Schwärme moderner Auch-Dichter in ihre „Dichtungen", so wird man den hier vorausgesagten Umschlag der litterarischen Geschmacksrichtung für wahrscheinlich, jedenfalls für zulänglich motiviert halten müssen.

Den gelehrten Apparat, der in meiner „Sozialphilosophie" einen nur zu breiten Raum einnahm, habe ich hier, der Darstellungsform des Essays entsprechend, bis auf winzige Ausnahmen — Abhandlung III bis VI und X — ganz ausgeschaltet. Wer sich für das beweisende Material des Näheren interessiert, mag in den betreffenden Jahrgängen des „Archivs für Geschichte und Philosophie" das Detail aufsuchen.

Hier kam es mir nur auf eine Beweisführung in großen Zügen, nicht auf philosophiegeschichtliche Einzelbeweise an. Die Abhandlungen I, XIII, XVIII und XX erscheinen hier zum erstenmal, während III, XI, XV und XIX in der Deutschen Rundschau, IV, V und VI in dem von mir herausgegebenen „Archiv für Geschichte der Philosophie", sowie X im „Archiv für systematische Philosophie" erschienen sind. Nr. VII wurde in Bettelheims „Biographischen Blättern", Nr. VIII in der „Aula", II, IX und XIV wurden in der Neuen freien Presse, XII in der Wiener „Zeit", XVI und XVII endlich in der „Deutschen Revue" veröffentlicht.

Es bedarf wohl keiner besonderen Betonung, daß die hier gesammelten zwanzig Essays, ihrer verschiedenen Abfassungszeit und ihres getrennten Veröffentlichungsorts ungeachtet, von einer gemeinsamen Grundüberzeugung beherrscht sind und daher als Ausfluß einer einheitlichen Weltanschauung angesehen sein möchten. So mannigfach die Töne auch klingen, die da und dort angeschlagen werden, und so verschiedenartig auch die Instrumente sich ausnehmen mögen, denen wir diese Töne entlockt haben: der Grundbaß ist und bleibt der evolutionistische Kritizismus und der aus dieser Weltanschauung herauswachsende soziale Optimismus.

Bern, Oktober 1899.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	An der Wende des Jahrhunderts	1— 35
II.	Ein zweitausendfünfhundertjähriges Jubiläum	36— 46
III.	Das Prinzip der Entwickelung in der Geistesgeschichte	47— 77
IV.	Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern	78— 87
V.	Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber	88—106
VI.	Ein typisches Beispiel von logischer Kontinuität in der Geistesgeschichte	107—121
VII.	Zur Methodenlehre der Biographik	122—143
VIII.	Das letzte Werk Friedrich Nietzsches	144—159
IX.	Friedrich Nietzsche als philosophischer Klassiker	160—166
X.	Wesen und Aufgabe der Soziologie	167—201
XI.	Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem	202—230
XII.	Lebenszweck und Lebensauffassung	231—241
XIII.	Darwinistische und sozialistische Ethik	242—254
XIV.	Naturgesetz und Sittengesetz	255—271
XV.	Experimentelle Pädagogik	272—286
XVI.	Gedankenanarchie	287—299
XVII.	Gefühlsanarchie	300—331
XVIII.	Der religiöse Optimismus	332—347
XIX.	Die Philosophie des Friedens	348—379
XX.	Die politischen und sozialen Aufgaben des 20. Jahrhunderts	380—415

I.

An der Wende des Jahrhunderts.

Der Treffpunkt zweier Jahrhunderte legt besonders dem Philosophen den Gedanken nahe, die geistige Bilanz des abschließenden Jahrhunderts zu ziehen, um mit etwelcher Aussicht auf Erfolg ein leidlich zutreffendes Kulturbudget für das heranbrechende aufstellen zu können. Diese Doppelaufgabe fällt dem Philosophen deshalb in erster Linie zu, weil er, ohne gerade in einem besonderen Fache Meister zu sein, über alle Fächer einen universellen Ueberblick haben muß. Die Vielseitigkeit, wenn irgend möglich sogar Allseitigkeit des Wissens oder doch Interesses, welche man keinem anderen Fachgebiete in so hohem Maße mit vollem Fug zumutet, wie dem Philosophen von Beruf, schließt zwar die peinliche Schranke in sich, daß es ihm gerade wegen der zerstreuenden Mannigfaltigkeit seiner wissenschaftlichen Interessen nur selten gegönnt ist, in Zweigdisziplinen Durchschlagendes zu leisten, also das menschliche Wissen im kleinen und einzelnen zu bereichern. Dafür entschädigt ihn aber das Bewußtsein, daß er vermöge seines alle Wissenssphären mit gleicher Anteilnahme umfassenden Gesichtskreises zuweilen Zusammenhänge sieht, Verbindungsglieder aufdeckt, scheinbar verborgene, weil entlegene Beziehungen unter Wissensgebieten ausmittelt, welche sich unter Umständen selbst den gewiegtesten Vertretern der betreffenden Spezialdisziplinen nicht offenbaren.

Es ergeht den Philosophen vielfach wie eingefleischten Hochtouristen. Je höher sie steigen, desto winziger erscheinen ihnen die einzelnen, zu ihren Füßen liegenden Berge, desto mehr verschwimmt und verblaßt vor ihren Augen das Detail, aber nur um, sobald die

ersehnte und endlich erklommene Alpenspitze erreicht ist, durch ein berauschend schönes Panorama und einen überwältigenden Rundblick doppelt entschädigt zu werden: einmal für jenen Naturgenuß, der ihnen durch Außerachtlassung der malerischen Einzelschönheiten der Berge entgangen ist, andermal für die unsäglichen Mühen, denen jeder Hochtourist ausgesetzt ist. Auch dem Thalbewohner bietet ja die Alpenaussicht eine Augenweide; er sieht die Linien der Bergrücken schärfer, die Konturen der Höhenzüge deutlicher, als der Hochtourist; aber er sieht nicht weit genug. Beide Arten von Naturbetrachtung haben ihre Berechtigung; die eine ist zuverlässig und noch dazu bequem — das ist der Fachforscher, der innerhalb seiner Spezialität, vergleichsweise mühelos, gesicherte und genaue Ergebnisse einheimsen kann. Die andere Art, die philosophische, ist die beschwerlichere, unzuverlässigere, weil ihre Ergebnisse vielfach fraglich und strittig sind, und doch übt sie auf geistige Hochtouristen nach wie vor einen unwiderstehlichen Zauber aus. Man verzichtet bewußt auf die intimen, weil unmittelbar wirkenden Reize der anschaulichen Einzelschönheit, um dafür den mächtigen Eindruck eines Gesamtüberblicks über die Kollektivschönheit einzutauschen.

An der Wende des Jahrhunderts nun scheint uns gerade die philosophische Betrachtungsweise und nur diese die Eignung zu besitzen, von hoher Warte aus die zahlreichen Einzelzüge des scheidenden Jahrhunderts sichtend überschauen und gruppierend festhalten zu können. Denn bei der verwirrenden Mannigfaltigkeit der einander ablösenden, bald ergänzenden, bald aber auch durchkreuzenden Strebungen und Strömungen des zur Rüste gehenden Jahrhunderts, muß man den Blick energisch und konzentriert auf das Ganze gerichtet halten, will man anders nicht Gefahr laufen, von der kaum übersehbaren Fülle von Einzelgeschehnissen erdrückt zu werden. Um das abschließende Jahrhundert in seinem kulturlichen Facit bewerten und das einsetzende in jenen Aufgaben erfassen zu können, die ihm sein Vorgänger überbindet: dazu vermag die Einzelforschung nur wenig beizusteuern, die philosophische Auffassungsweise der Dinge hingegen so ziemlich alles zu leisten. Denn hier kommt es weniger auf Genauigkeit denn auf Ueberblick an. Ob bei einer in die Billionen gehenden Bilanz dieser oder jener Einzelposten, sei es im Debet-, sei es im Kreditsaldo, peinlich genau, oder nur ungefähr stimmt, spielt angesichts eines solchen Kulturbudgets für das kommende Jahrhundert keine oder eine

nur ganz untergeordnete Rolle. Hier wie je gilt das Wort: Minima non curat praetor. Mag der Mathematiker sein Genüge darin finden, die kleinsten Brüche bis ins Infinitesimale zu verfolgen und exakt zu berechnen: kein Vernünftiger wird ihn darin stören. Will aber der Haushalt unserer Kultur die „Wende des Jahrhunderts" zum willkommenen Anlaß nehmen, mit der Vergangenheit abzurechnen, um der Zukunft ihre Aufgaben zu stecken — Bilanzen und Budgets haben keinen anderen Sinn —, so wird er auf streng mathematische Präzision verzichten, die kleinen Brüche auf der Soll- wie auf der Habenseite eliminieren müssen, um sich bei ungefähren Zahlen zu bescheiden. Die Philosophie ist nun die klassische Wissenschaft des Ungefähren. Sie bedient sich mit Vorliebe des Gesetzes der großen Zahl und der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Der Philosoph bedeutet für den Haushalt der Kultur, was der Staatsmann für die Politik seines Landes. In der Politik so wenig wie in der Philosophie gibt es so ausnahmslos geltende, unverbrüchliche Gesetze, wie wir sie für das Naturgeschehen ermittelt haben. Ueberall dort, wo menschliche Willensfaktoren mitspielen, erweist sich die rein mechanische Betrachtungsweise des numerischen Summierens, die mathematisch-präzise Vorausberechnung als unzulänglich. Und so ist denn auch der größte Staatsmann nicht etwa derjenige, der mit angeblich statistischer Sicherheit das Verhalten der Staaten, Fürsten, Parlamente und Parteien vorausberechnet, sondern vornehmlich der, welcher die beste Witterung für die voraussichtliche Gestaltung der Dinge besitzt. Mehr als ein Prognostikon, als eine auf Grund meteorologischer Erscheinungen nach den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung geschlossene politische oder soziale Wetterprophezeiung vermag weder der Diplomat für seinen Staat, noch der Philosoph für die Kultur aufzustellen. Astronomen, Physiker und Chemiker, welche es mit einer willenlosen Materie zu thun haben, vermögen deren künftige Zusammensetzung mit unfehlbarer Sicherheit entweder direkt vorauszubestimmen, oder doch vorauszuberechnen. Nicht so der Politiker oder Sozialphilosoph, welche beide es mit willensbegabten, ihr Eigenleben eifersüchtig behauptenden menschlichen Individualitäten zu thun haben. Mit der menschlichen Persönlichkeit schieben sich in die Rechnung Imponderabilien ein. Wie Bilanzen und Budgets mit dem schämigen Eingeständnis — Irrtum oder Versehen vorbehalten — aufgestellt werden, so dürfen ehrliche Politiker oder Sozialphilosophen ihrem Kalkul

nur den Wert einer Wahrscheinlichkeitsrechnung beimessen. Die Thatsachen sollen eben hinterher die Prognose rechtfertigen. Ein großer Staatsmann wird also derjenige sein, dessen a priori konstruierte Pläne und Berechnungen von der geschichtlichen Wirklichkeit a posteriori gerechtfertigt und somit sanktioniert werden; ein guter Kulturphilosoph ist derjenige, welcher alle wesentlichen Anzeichen eines Zeitalters überschaut und daraus dessen Tendenzen erschließt, um solchergestalt die Richtung zu erkennen und anzugeben, wohin der Geist des betreffenden Zeitalters offenkundig treibt. Geben ihm alsdann die Thatsachen recht, so bewahrt ihm die Nachwelt ein dankbares Gedenken, wo nicht, so war er eben ein falscher Prophet — anathema sit.

So verfänglich nach alledem die Aufgabe erscheinen mag, an der Wende des Jahrhunderts kulturliche Schlußrechnung zu halten, um aus den geschichtlichen Zeichen des hinter uns liegenden Jahrhunderts die Konstellation des kommenden abzulesen, ohne Gefahr zu laufen, durch falsches Buchstabieren der geschichtlichen Zeichen das Horoskop unrichtig zu stellen und somit von der Nachwelt Lügen gestraft zu werden, so vermag sich ihr zuallerletzt der Philosoph zu entziehen. Dieser ersetzt nun einmal den modernen Menschen das, was Orakel, Prophetie und Augurentum dem antiken, Astrologie und Zeichendeuterei dem mittelalterlichen Menschen bedeuteten. Auch Kepler hat noch Wallenstein das Horoskop gestellt; nicht weil er an den Einfluß der Gestirne auf Menschenschicksale glaubte, sondern weil er — vermutlich auf Grund tellurischer oder klimatischer Berechnungen — aus der Gunst oder Ungunst der voraussichtlichen Witterung auf die Rätlichkeit oder Bedenklichkeit des zu unternehmenden Feldzuges schloß.

Die Zeichen der Zeit zu deuten, d. h. das jeweilige denkende Geschlecht über die tiefsten treibenden Motive und latenten Tendenzen des eigenen Zeitalters aufzuklären, um diesem solchergestalt einen Spiegel vorzuhalten, in welchem das betreffende Geschlecht sein eigenes Bild zu erschauen vermag — diese seelische Massenabbildung ist seit Fichte (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters) das anerkannte Vorrecht der Philosophen. Daß dilettierende Liebhaber der Dialektik, gleichsam sozialpsychische Amateurphotographen, solche Gruppenbilder zuweilen in entstellten, verzerrten Zügen vorgeführt haben, vermag den Sachkundigen von der Inangriffnahme der kaum abzuweisenden Aufgabe nicht abzuschrecken. Denn das Ueberhandnehmen von Karikaturen, diesen ge-

schwollenen Superlativen des ästhetischen Jargons, wird den wirklichen Künstler von der Behandlung eines der Karikatur verfallenen Gegenstandes niemals abhalten dürfen.

Warum gerade die Wende des Jahrhunderts zur Aufstellung einer kulturlichen Bilanz herausfordert, das hat seine eigene Bewandtnis. Sind nämlich Zeitabschnitte, ja die Zeit überhaupt, im wesentlichen nur ein stilles Uebereinkommen aller denkenden Menschen zum gemeinsamen Festhalten, Anordnen und Gruppieren der Reihenfolge aller Begebnisse, so knüpfen die elementaren Zeitabschnitte doch wenigstens an konkrete Vorgänge an: Tage, Monde, Jahreszeiten und Jahre haben sich als fixe Zeitabschnitte an der Hand der Beobachtung einer regulären Wiederkehr von Licht und Finsternis, vom zu- und abnehmenden Monde, von rhythmischem Temperaturwechsel und endlich vom Umlaufe der Erde um die Sonne allmählich herausgebildet. Wie wir ursprünglich an unseren Gliedmaßen, besonders an den zehn Fingern unserer Hände zählen gelernt und auf diese empirische Beobachtung allmählich das dekadische Zahlensystem gepfropft haben, so hat uns der Kampf ums Dasein die Nötigung auferlegt, als mächtigste Waffe gegen Wind und Wetter, gegen Dürre und Hungersnot den Zeitbegriff herauszuarbeiten[1]). Die Beobachtung der Jahreszeiten, insbesondere der ständigen Wiederkehr des alle natürlichen Nahrungsmittel vernichtenden Winters, hat die Menschen auf der einen Seite zur Bildung der Zeitvorstellung, auf der anderen zur Gestaltung der Besitzes- bezw. Eigentumsvorstellung angespornt, weil das Voraussehen der (winterlichen) Jahreszeit und die Aufspeicherung von Gütern für diese — in mittleren Zonen zumal — das einzige Mittel darstellten, dem gewissen Hungertode zu entrinnen. Alle Lebewesen, und der Mensch zu oberst, bilden eben vorzugsweise solche Vorstellungen aus, welche ihnen nützlich sind, wofern sie ihnen den Kampf ums Dasein erleichtern oder überhaupt erst ermöglichen. Haben die Menschen aber erst gelernt, in Vorstellungsbildungen — anders ausgedrückt: in der Verfeinerung ihres Intellekts — die sicherste und tauglichste Waffe im Kampfe sowohl untereinander, als insbesondere gegen die ganze übrige Kreatur zu erkennen, so entfernen sich die einmal gebildeten Vorstellungen immer mehr von der etwas läppischen Unbeholfenheit ihres konkreten

[1]) Ueber meine psychogenetische Ableitung des Zeitbegriffs s. die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Stuttgart, Enke, 1897, S. 81 f.

Ursprungs, um in der Abstraktion sich so sehr zu sublimieren und abzuschleifen, daß darüber die Erinnerung an den Ursprung vollständig verwischt wird.

Wie man beim Zahlbegriff erst daran erinnert werden muß, daß er den Fingern der beiden Hände seinen Ursprung verdankt, so beim Zeitbegriff daran, daß der Wechsel von Tag und Nacht, von Sonne und Mond, von Wärme- und Kälteperioden seine Stammmutter ist. Wie nun die raffinierte Ausbildung des Zahlbegriffs zu einer eigenen Wissenschaft, der Arithmetik, geführt hat, deren Tochterwissenschaft, die Mechanik, uns die Mittel an die Hand gibt, durch statische und dynamische Berechnungen die anorganische Natur uns dienstbar zu machen, so gewährt uns die planmäßige Ausgestaltung des Zeitbegriffs die Möglichkeit, Sonnen- und Mondfinsternisse zu berechnen, unter Umständen aber auch tellurische Katastrophen vorauszusehen und ihnen vorzubeugen, endlich und insbesondere soziale Gruppierungen, gesellschaftliche Gliederungen in ihrer voraussichtlichen künftigen Zusammensetzung zu ahnen und sie entsprechend zu gestalten.

Zeit, Zahl, Raum, Kausalität, wie die Verstandeskategorien überhaupt, sind nichts anderes als das Alphabet, welches sich die Menschen im Kampfe ums Dasein als Schutzmaßregeln gebildet haben, um erfolgreich im Buche der Natur lesen zu können. Was Kant Anschauungsformen a priori nennt — Raum und Zeit (er hätte die Zahl noch hinzufügen sollen) — und Verstandesbegriffe a priori — die zwölf Kategorien —, das sind im letzten Grunde nur ebensoviele Kampfmittel, intellektuelle Waffen, welche die Menschen in vorgeschichtlicher Zeit sich mühsam und allmählich an der Hand der rohesten und plumpsten Erfahrungen angeeignet und, einmal erworben, immer besser und schärfer ausgebildet haben, um sie alsdann ihren Nachkommen in der Form von vererbten Associationsbahnen als unverlierbaren Schatz zu hinterlassen. Die Grundbegriffe oder Kategorien, mit denen jedes ausgebildete Menschenhirn heute unausweichlich operieren muß, sind die Lettern, welche der Anthropoïde einst unbeholfen geschnitzt und gleichsam in punktierten Andeutungen hinterlassen hat, die aber dann von Generation zu Generation immer vollkommener ausgestaltet worden sind. Seine Lettern verhalten sich zu den unseren wie die Holzbuchstaben Gutenbergs zu unseren Schnellpressen. Mit diesen Lettern enträtseln wir heute jene Runenschrift, in welcher der Weltgeist seine Gedanken jenem Bündel von

Vorstellungen anvertraut und in es hineingeheimnißt hat, welches wir mit dem abkürzenden Namen Natur belegen. Unsere Vorstellungen, weiterhin unsere zusammenfassenden Begriffe, letzten Endes das ausgebildete Begriffssystem der gesamten Kultmenschheit — sie stellen allesamt ebensoviele, als Kampfesmittel behufs Beherrschung unserer Feinde auf diesem Planeten gebildete Buchstaben dar, welche uns befähigen, die Hieroglyphensprache des Naturgeschehens zu entziffern, die Signale richtig zu deuten, um uns gegen drohende Gefahren zeitig zu wappnen. Die einzelnen Naturgesetze, welche wir erkannt — oder vorsichtiger ausgedrückt — als ständige, weil mit unfehlbarer Konstanz sich einstellende und wiederholende Interpretationsformen des Naturgeschehens uns errichtet haben, stellen gleichsam die einzelnen Zentralstationen dar, welche den Rapport zwischen Weltgeist und Menschengeist, zwischen dem Sinn der Natur und dem Sprechen der Menschen vermitteln.

Was alle diese Ausführungen mit der „Wende des Jahrhunderts" zu thun haben? Sie bilden die unerläßliche Voraussetzung zum Verständnis der Frage, was ein Jahrhundert als Zeitabschnitt überhaupt bedeutet und weswegen wir uns beim Uebergang des einen Jahrhunderts in das andere bewogen fühlen, Abrechnung über das vergangene zu halten und einen Voranschlag über die voraussichtliche Gestaltung des kommenden aufzustellen. Feste Zeitabschnitte sind eben „notwendige Ruhepausen zum Atemholen" — Gedächtnisabgrenzungen behufs leichterer Uebersicht und somit sicherer Orientierung über die milliardenförmige Mannigfaltigkeit vergangener Begebnisse und Geschehnisse. Was im Raum die Linien, das sind in der Zeit die einzelnen Abschnitte; sie orientieren den Blickpunkt des Bewußtseins über das in Frage Stehende und regen somit die Aufmerksamkeit zur Konzentration um das sei es räumlich, sei es zeitlich Abgegrenzte an. Man werfe also nicht ein: Tage, Monde und Jahre knüpfen doch wenigstens an wirkliche Abschnitte des kosmischen Geschehens an, während Jahrhunderte mit der Umlaufszeit unseres Planeten schlechterdings nur so viel zu thun haben, daß zehnmal zehn Jahre ein Jahrhundert bilden. Man darf eben nicht übersehen, daß alle Zeitabschnitte eine gemeinsame psychogenetische Wurzel haben: das Bedürfnis nach Orientierung über das Nacheinander des Geschehens, ebenso wie alle Raumabschnitte — Millimeter, Meter, Kilometer — dem Bedürfnis gemeinsamer Orientierung über das Nebeneinander der Lagerung entsprungen sind. Wie nun auf der Raumseite

bei besserer Einsicht unserer Kulturstaaten ein alle früheren, mannigfaltigen Maßformen verdrängendes generelles Maßsystem durch internationale Regelung von Maß und Gewicht allmählich herauswächst, so auf der Zeitseite eine generelle Verständigung darüber, daß wir im Interesse der Oekonomie unseres Denkens gut thun, die Geschehnisse von Belang in unserem Gedächtnissystem statt wie früher nach Dynastien, Jahrfünften, Jahrzehnten oder Indiktionen (15 Jahre) nach Jahrhunderten zu gruppieren. Nicht weil ein Jahrhundert einen besonderen Charakter hätte — einen solchen könnte man im günstigsten Falle einer bestimmten Generation, also einem Zeitabschnitt von etwa 30 Jahren beilegen —, sondern nur darum, weil unser jetziges Kultursystem sich wie über Einheitsmaße und Gewichte, so auch darüber stillschweigend verständigt hat, daß es die sonst unübersehbare Mannigfaltigkeit des historischen Geschehens vermittelst des abkürzenden Verfahrens der Einteilung nach Jahrhunderten übersichtlicher gestaltet. Jahrhunderte sind also nichts weiter als Symbole für zeitliche Einheitspunkte, mnemotechnische Behelfe — ein Memorandum fürs Gedächtnis. Wie sich die Aegypter ohne festen zeitlichen Rhythmus nur nach Dynastien oder nach der Sotis-, die Babylonier nach der Sarosperiode, die Griechen aber schon nach Olympiaden, die Römer nach Lustren, die römisch-mittelalterliche Menschheit nach Indiktionen (15jähriger Cyklus), die Juden nach Schemitta (ein 7jähriger) und Jobel (ein 50jähriger Cyklus) geschichtlich informierten, so hat sich seit dem Ausgange des 15. Jahrhunderts etwa der zeitliche Cyklus zu einem ganzen Jahrhundert ausgeweitet, was eben nur beweist, um wie viel reicher und umfassender unser geschichtlicher Blick ist, als der antiker Kulturen. Erst auf unser Kultursystem mit seinen weit ausgespannten Zeitstufen paßt das berühmte Wort Tuttles: Am Zeitmesser der Natur sind Tausende von Jahren eine einzige Pendelschwingung — dasselbe, was für uns ein Augenblick ist.

Was für uns, die wir zuweilen mit Perioden von Jahrzehntausenden prähistorisch rechnen, am Zeitmesser der Natur die Jahrzehnttausende bedeuten, das ist für uns am Zeitmesser der Geschichte das Jahrhundert — eine einzige Pendelschwingung. Wir verdichten dabei die typischen Grunderscheinungen von 100 Jahren zu einem Bewußtseinsakt und formen in unserem Associationssystem solchermaßen eine Art von zeitlichen Kategorien, ähnlich wie wir die geologischen Perioden etwa nach

Schichten einteilen. In unserer Personifizierungssucht, welche uns nach der Lehre von den kategorialen Verschiebungen unabtrennbar anhaftet, knüpfen wir die zu einem Jahrhundert kondensierten Hauptgeschehnisse innerhalb der betreffenden Zeitabschnitte am liebsten an einzelne Persönlichkeiten an: das Jahrhundert Voltaires erweckt in uns eine bestimmte Gedankenreihe, ebenso wie das von Voltaire gezeichnete Siècle de Louis XIV. eine ganz andere, aber ebenfalls fest umgrenzte Gedankengruppe in uns auslöst.

Nach alledem erweist sich die Betrachtung des geschichtlichen Lebens nach Jahrhunderten als eine psychische Notwendigkeit. Wie der Naturmensch, für den es eine Geschichte seiner Gattung noch gar nicht gibt, entweder Zeitabschnitte überhaupt noch nicht kennt, oder wenn er sie schon nach dem Wechsel von Sonne und Mond dürftig bildet, zunächst mit dem primitiven Zeitabschnitt eines Tages sein Auslangen findet, weil dieser rudimentäre Zeitabschnitt für die Orientierung im Nacheinander seines persönlichen Lebens vollkommen ausreicht, so dehnen die ersten geschichtlichen Völker, denen der Gedanke eines historischen Zusammenhanges — nicht unter allen Menschen, wohl aber unter Stammesgenossen — allgemach aufdämmert, die Zeitabschnitte immer weiter aus: Wochen, Monde, Jahre, 4-, 5-, 7-, 15—50jährige Cyklen. Die geschichtliche Einteilung nach Dynastien, sowie die mythische nach Weltenjahren weichen durchgängig dem cyklischen Rhythmus. Je umfassender nun seit der Renaissance das historische Interesse wird, sofern es nicht bloß die eigenen Stammesgenossen in enger zeitlicher Begrenzung, sondern alle Menschen in ihrer ganzen historischen, ja sogar prähistorischen Entwickelung in sich befaßt, um so mehr müssen sich, psychogenetisch betrachtet, die Zeitabschnitte ausweiten. Dem Horizonte des Naturmenschen war ein Tag schon ausreichender Orientierungsmaßstab zur psychischen Kondensierung seines persönlichen Erlebens, und deshalb bildete er, dem Trägheitsgesetz gemäß, keine größeren Zeitabschnitte. Wir Kulturmenschen aber, die wir uns — dem Ideal nach — über das gesamte Menschengeschlecht in seiner geschichtlichen Gewordenheit orientieren möchten: wir brauchen umfassendere Maßstäbe, und deshalb erzeugen wir sie auch. Die Einteilung des geschichtlichen Lebens nach Jahrhunderten geschieht mit der gleichen psychischen Notwendigkeit, welche den Naturmenschen zwang, zur Registrierung und gedächtnismäßigen Aufbewahrung seines persönlichen

Lebens die Zeiteinteilung nach Tagen, Monden und Jahren zu vollziehen. Zunächst beginnt alles konkret: Die Olympiade richtet sich nach den Spielen, die Lustren knüpfen an den römischen Census, die Schemitta an das Brachjahr, die Indiktionen an das Steuersystem an; aber allgemach verliert sich der konkrete Ursprung und der zeitliche Rhythmus wird immer abstrakter.

Das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes im Geistigen hat die Menschen wie zum Symbolsystem der Sprache, so insbesondere auch zur Verdichtung mannigfaltiger Merkmale oder Erlebnisse zu einem Bewußtseinsakt, d. h. zur Begriffsbildung innerlich genötigt. Begriffe sind nichts anderes, als kondensierte Merkmale — symbolische Anweisungen auf Anschauungen. Nun können wir aber nicht bloß räumliche Merkmale zur Einheit des Begriffes komprimieren — z. B. den Begriff Pflanze bilden, welcher das einheitliche Symbol für alle in der Natur vorkommenden Pflanzen darstellt —, sondern auch zeitliche; jene enthält die Begriffsbildung nach Seins-, diese die nach Geschehensmomenten; jene fixieren die gemeinsamen Merkmale des Nebeneinander, diese die Merkmale des Nacheinander. Beide erwachsen dem gleichen Bedürfnis nach Sparsamkeit, nach Vereinheitlichung des Mannigfaltigen behufs leichterer Uebersichtlichkeit. So bilden wir nun den festen Begriff des Jahrhunderts als einheitliches Symbol zur gedächtnismäßigen Zusammenfassung jener mannigfaltigen Geschehnisse aus, welche sich in diesem Zeitabschnitt abspielten. Der einmal gebildete, festgeronnene Begriff des Jahrhunderts wird jetzt, seitdem wir historisch, ja sogar prähistorisch denken gelernt haben, wegen seiner großen haushälterischen Vorzüge nach und nach von allen Angehörigen des gleichen Kultursystems anerkannt und in unser Associationssystem scharf eingegliedert. Es dient nunmehr als bleibendes Repositorium zur Aufbewahrung bestimmter Bündel von Geschehnissen. Die nach Jahrhunderten geordneten geschichtlichen Thatsachen leisten uns den gleichen Dienst der leichteren Orientierung und des rascheren Ueberblicks wie dem Zoologen etwa seine Klassifikationen. Wie dieser auf der logischen Leiter allmählich emporsteigt vom Individuum zur Spielart und Varietät, von hier zu Species, Art, Gattung, Familie, Ordnung, Klasse, Stamm, Kreis, Reich — das Tierreich stellt die Spitze der zoologischen Klassifizierungsmöglichkeit dar —, so rubrizieren wir die Geschehnisse nach festen Zeitabschnitten: nach Jahren, Jahrzehnten, Jahrhunderten u. s. w. Gleichwie nun die beschreibenden

Naturwissenschaften durch ihre Klassifikationen erreichen, daß sie mit einem einzigen Symbol — sagen wir Stamm oder Familie — Millionen von Gegenständen bezw. Lebewesen, die in jene Kategorie fallen, knapp und allen, des gleichen Symbolsystems sich bedienenden, sofort verständlich bezeichnen können, so erreichen wir mit der Begriffsbildung des Jahrhunderts denselben Zweck: Millionen von Begebenheiten in einem einzigen Symbol zusammenzufassen und dem Kundigen durch einen einzigen Bewußtseinsakt zu übermitteln.

Die Begriffe sind demnach die große Sammelbüchse im Haushalt unseres Geistes. Als kondensierte Merkmale stellen sie gleichsam einen Check auf diese Merkmale dar. Und wie wir in unserem Notensystem bis zu Hundert- und Tausendmarknoten hinaufgehen, damit wir uns vermittelst dieser an sich wertlosen Papieranweisung die Mühe ersparen, die in diesen Noten symbolisch repräsentierten Kupfer-, Nickel-, Silber- bezw. Goldmengen in Kleinmünze mit uns herumzuschleppen[1]), so haben wir den Begriff Jahrhundert schon im Altertum gemünzt, aber erst später, als er, vom 15. Jahrhundert ab, leicht und glatt von Hand zu Hand ging, immer fester ausgeprägt, weil er eine bequeme Anweisung auf die Kleinmünzen geschichtlicher Ereignisse von hundert Jahren enthielt. In ärmlichen, kleinbürgerlichen Verhältnissen wird die Scheidemünze nach wie vor das marktgängige Kaufmittel bleiben, während die Großbanken fast nur noch in großen Noten oder gar nur durch das Clearing House miteinander abrechnen. Die Tiefen des Lebens sind durchweg konkret, erst die Höhen werden abstrakt. Aehnlich wird die Scheidemünze der Zeiteinteilung nach Sekunden, Minuten, Stunden, Tagen, Monaten und Jahren ihren Kurs behalten für das kleinliche Alltagsleben der Einzelpersönlichkeit, aber immer mehr außer Gebrauch geraten, sobald man sich dem großen Zug historischen Geschehens zunächst innerhalb der eigenen Nation, weiterhin aber innerhalb des ganzen Menschengeschlechts nähert. Hier verlieren die Kupfermünzen ihren Kurswert, weil der Verkehr, zumal dort, wo es sich um vorgeschichtliche Zeitalter handelt, sich nur noch in großen Noten vollzieht.

Die Einteilung nach Jahrhunderten ist nun eine der Neuzeit ganz geläufig gewordene Gedankenassociation. Unser Kulturkreis hat sich in

[1]) Vgl. dazu Georg Simmel, Fragment aus einer Philosophie des Geldes, Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1899, S. 814 ff.

die Inventarisierung alles geschichtlichen Erlebens nach dem Jahrhundertbegriff vollkommen eingelebt; er ist der unserem universalgeschichtlichen Interesse adäquate cyklische Rhythmus. Stellt die Universalgeschichte gleichsam den Archivschrank des Menschengeschlechts dar, so können wir uns heute in diesem kostbaren Schrein die Schubfächer nur noch nach Jahrhunderten eingeordnet denken. An der Wende unseres Jahrhunderts wird nun dieses Schubfach fein säuberlich abgestäubt und sorgsam verschlossen, um dem neuen, mit der Aufschrift „zwanzigstes Jahrhundert" das zu registrierende Material zu überweisen.

Bevor nun das Schubfach „neunzehntes Jahrhundert" endgültig geschlossen und als einziger Bewußtseinsakt unserem und dem Gedächtnisse der nachfolgenden Geschlechter einmal und für immer einverleibt wird, dürfte es angebracht sein, einen letzten Scheideblick auf den Gesamtinhalt dieses Schubfaches zu werfen, um nach herzlicher Abschiednahme vom verflossenen, das kommende Jahrhundert entsprechend bewillkommnen zu können. Le roi est mort, vive le roi!

Die philosophische Betrachtung der Jahrhundertwende wird nun notwendig ein Janusgesicht zeigen: rückwärts schauend wird sie die wesentlichsten Grundzüge vergangener Zeiten auszumitteln und festzuhalten suchen, vorwärts blickend wird sie die Richtung, in welcher sich unser Kultursystem im nächsten Jahrhundert voraussichtlich bewegen wird, aufzuspüren bestrebt sein. Dieses Doppelantlitz trägt nun auch jenes Bündel von Abhandlungen, welches wir an der Wende des Jahrhunderts als Scheideruf an das ablaufende und als Willkommgruß an das einsetzende Jahrhundert in der vorliegenden Sammlung darbieten. Die geschichtlichen Aufsätze dienen dem Rückblick, die systematischen dem Ausblick; jene sollen uns das Verständnis für den inneren Zusammenhang alles geistesgeschichtlich Gewordenen erschließen, diese den Blick für die Aufgaben, welche unserem Kultursysteme im neuen Jahrhundert winken, öffnen und schärfen. Die historischen wie die systematischen Abhandlungen werden von der gemeinsamen Grundüberzeugung der Kulturkontinuität beherrscht, wie sie in der Untersuchung über „das Prinzip der Entwickelung in der Geistesgeschichte" ihren Ausdruck findet. Ich unterscheide, wie man später ersehen wird, zwischen logischer und historischer Kontinuität. Und so habe ich denn von meinen philosophiegeschichtlichen Abhandlungen, die meist in dem von mir herausgegebenen „Archiv für Geschichte und Philosophie" erschienen

sind, nur diejenigen ausgelesen, welche dem Erweise, sei es der logischen, sei es der historischen Kontinuität des westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems dienen. Die anderen Kulturssysteme bleiben in diesem Zusammenhange naturgemäß abseits liegen, weil sie unser systematisches Interesse gar nicht erregen. Wir wollen aus der Kontinuität unseres Kultursystems vorzüglich nur solche Gedankenreihen herauslesen, welche dazu angethan sind, die Tendenzen des bisherigen Entwickelungsganges unserer Kultur aufzudecken, um auf Grund der erkannten Strebensziele unseres bisherigen Kulturlebens die Punkte ausmitteln zu können, auf welche uns diese für die künftige Gestaltung unseres Kultursystems offenkundig hinweisen. Eine besondere Abhandlung ist nun dem Nachweis gewidmet, daß wir die Zukunft nur aus den Tendenzen der Vergangenheit erschließen können, anders ausgedrückt: daß die historische Methode in der Soziologie der sicherste Wegweiser zur Erkennung jener Ziele ist, welche uns die immanente Teleologie des Kulturgeschehens gesteckt hat.

Daß die Wende des Jahrhunderts zur Behandlung des Kontinuitätsproblems geradezu herausfordert, bedarf nur des Hinweises, keines Beweises. Die aktuellste philosophische Frage der Jahrhundertwende ist doch offenbar die: Bedeutet das Jahrhundert einen festen Einschnitt, eine fixe Umgrenzung des geschichtlichen Werdens, oder ist es nur ein Meilenzeiger auf dem Wege der Kulturgeschichte, ein Merkzeichen zur scharfumrissenen Unterscheidung geschichtlicher Begebenheiten? Ist die von mir vertretene nominalistische, oder ist eine realistische Deutung die richtige? Hebt sich der Uebergang von einem Jahrhundert zum anderen scharf und deutlich ab, und hat also jedes Jahrhundert seinen eigenen Typus und bestimmt ausgeprägten Charakter, oder sind die Uebergänge nur fließende, die Unterschiede zwischen zwei Jahrhunderten kaum merkliche, alle Trennung nach Jahrhunderten somit nur psychologischer Notbehelf, dem objektive Gültigkeit in keiner Weise zukommt? Die Entscheidung dieser Fragen ist von der Lösung des Kontinuitätsproblems abhängig; dieses ist die Nabelschnur, welche nicht bloß zwei Jahrhunderte, sondern überhaupt Gegenwart wie Zukunft mit aller Vergangenheit verknüpft. Uns interessiert natürlich nur ein Spezialfall des Kontinuitätsproblems: die Kulturkontinuität. Sollen wir nämlich an der Jahrhundertwende die uns vom bisherigen geschichtlichen Ablauf unseres Kultursystems vorgezeichneten Aufgaben erkennen und bewußt anstreben,

so muß zunächst der Nachweis gelingen, daß dieses System einen kontinuierlichen Zusammenhang aufweist. Die von Lyell in der Geologie aufs Haupt geschlagene Katastrophentheorie muß auch aus der Geistesgeschichte endgültig verbannt werden. Im Reiche der Natur wie in der Welt des Geistes gilt das Wort: non facit saltus. Unser Kultursystem stellt, wie wir dies in einzelnen Abhandlungen nachweisen und durch polemische Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Lehrmeinungen in eine hellere Beleuchtung rücken werden, ein Kontinuum dar.

Die Wende des Jahrhunderts ist nun der gegebene Moment, die Frage nach der Kontinuität unseres Kultursystems nicht bloß aufzuwerfen, sondern zu wissenschaftlicher Entscheidung zu bringen. Die vorliegende Sammlung soll nun dazu beitragen, daß unser Problem zunächst einmal aufgerollt und zur Debatte gestellt wird. Die Lösung zu bringen, wird sie sich nicht anmaßen; aber die Richtung zu bezeichnen, in welcher die Lösung liegen dürfte, wird sie sich nicht versagen dürfen. Die äußere Gruppierung der hier aneinandergereihten Essays ist mit Vorbedacht so erfolgt, daß nach den einführenden Erörterungen über Prinzipienfragen der Philosophie geschichtliche Einzeluntersuchungen und Auseinandersetzungen mit gegnerischen Standpunkten — insbesondere dem Nietzsches, welchem zwei Essays gewidmet sind — folgen, und alsdann wollen wir die wichtigsten, unsere Gegenwart beschäftigenden Fragen herzhaft in Angriff nehmen. Das geschichtliche Adagio bildet die beste Ueberleitung zu jenem sozialphilosophischen Fortissimo, wie wir es in den letzten Abhandlungen anzuschlagen gedenken. Ruhig und unpersönlich bleibt man so lange, als es sich um geschichtlich weit zurückliegende, unseren eigenen Lebensnerv also nur von ferne treffende Begebenheiten handelt. Sobald es aber heißt: tua res agitur, also unser eigenes Zeitalter mit seinem Wohl und Wehe auf dem Spiele steht, da regen sich die Lebensgeister und fordern ein ganz anderes Tempo heraus.

Daß ich die geschichtlichen Abhandlungen den systematischen vorangestellt, hat indes neben der soeben berührten mehr didaktischen Erwägung noch tiefer liegende Gründe, welche mit meiner wissenschaftlichen Grundüberzeugung zusammenhängen. Nach meinem Ermessen sind die Geisteswissenschaften — und obenan die Philosophie — nur durch das Thor ihrer Geschichte ganz zu erreichen. Weder erschließt sich das volle Verständnis für eine Geisteswissenschaft, noch eröffnet sich die Möglichkeit zu ihrer durchgreifenden Förderung und Weiterbildung demjenigen, dem

die Kenntnis ihrer geschichtlichen Gewordenheit abgeht. Nicht umsonst sind die dunkelsten Epochen der Geistesgeschichte zugleich die unhistorischen. Nur wo sich geschichtlicher Sinn regt, ist ein Anlauf zu großen, weitausschauenden wissenschaftlichen Unternehmungen möglich. Denn die Geschichte, wie wir sie heute verstehen, ist nicht nur dazu da, das Vergangene zu berichten, sondern vor allen Dingen dazu, es zu erklären, um uns auf Grund einer vergleichenden Betrachtung des Geschehenen eine umschlägliche Vorausberechnung des Geschehenden zu ermöglichen. Die Richtigkeit eines Budgets setzt die Zuverlässigkeit einer vorangegangenen sorgfältig vorgenommenen Bilanz voraus. Wie die Rückschau, so die Vorschau; je korrekter jene ausgefallen ist, desto zuversichtlicher dürfen wir dieser vertrauen. Und wie ich mir heute von keinem systematischen Denker mehr Ersprießliches zu versprechen vermag, dem philosophiegeschichtliche Kenntnis durchaus abgeht, so sehe ich keine andere Möglichkeit hinter die Gesetze des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens zu gelangen, als auf dem Wege vergleichend-geschichtlicher Untersuchung. Eine besondere Abhandlung „Wesen und Aufgabe der Soziologie" sucht dieses Anrecht der historischen Methode in der Soziologie nicht bloß zu begründen, sondern in aller Schroffheit der bisher geläufigen, aber unfruchtbaren organischen Methode gegenüberzustellen.

Wenn uns also die Wende des Jahrhunderts, wie natürlich, zur Aufstellung eines Kulturbudgets für das 20. Jahrhundert herausfordert, so verspricht dieses Beginnen, vom Standpunkte der vergleichend-geschichtlichen Methode aus gesehen, nur dann Erfolg, wenn es uns gelingt, die tiefsten Tendenzen des vorangegangenen Zeitalters zu erforschen, um daraus gültige Schlüsse auf die dem kommenden Jahrhundert winkenden Aufgaben ziehen zu können. Ist nämlich die Kontinuität unseres Kultursystems ein gesichertes Faktum der philosophiegeschichtlichen Betrachtung, wie wir nachzuweisen gedenken, so ist die Vergangenheit in der That, um mit Leibniz zu sprechen, zukunftsschwanger, gros de l'avenir (Monadol. 22). In den Tendenzen der geschichtlichen Entwickelung des 19. liegen eben punktiert die Aufgaben des 20. Jahrhunderts angedeutet. Was die Philosophen aller Zeiten, und mit besonderem Eifer Leibniz, in hundertfachem Refrain wiederholt haben: die Natur wird von einem Streben, Conatus, geleitet, was Schopenhauer zum blinden Drang des Weltwillens generalisiert

und mythologisiert, Karl Ernst von Baer hinwieder für die lebendig organische Natur mit dem Wortungeheuer „Zielstrebigkeit" belegt hat; das, genau das, fordere ich für die Geschichte. Der Conatus liegt nicht in der Natur, sondern in der Geschichte. Um uns Belehrung, Aufrichtung, Belebung und Richtschnur zu holen, sollen wir nicht zur Natur zurückkehren, wie rührselige Dichterphilosophen von Rousseau an bis Tolstoy in weinerlichem Chorus uns entgegenwinseln, sondern zur Geschichte. Die Natur ist stumm und spröde; die Geschichte beredt und zuthunlich. Aus der Natur schallt uns nur ein Echoklang von dem entgegen, was wir zuvor in sie hineingerufen, hineininterpretiert, hineingeheimnißt haben; die Geschichte aber hat ihr eigenes Idiom. Die Töne der Geschichte sind laut und vernehmlich für den, dem sie sich zu eigen gegeben und in die Geheimnisse ihrer Sprache eingeweiht hat. Von der Natur kann der Mensch im günstigsten Falle erfahren, was er ist und was er muß; von der Geschichte aber, und nur von ihr, erkunden, was er soll.

Ein Kulturbudget für das 20. Jahrhundert kann nun naturgemäß nur auf ein Sollen, nicht auf ein Sein und Müssen gestellt sein. Ebendeshalb vermag uns die naturwissenschaftliche Methode zu diesem Behufe vergleichsweise wenig zu bieten, die vergleichend-geistesgeschichtliche hingegen alles erforderliche Material zur Verfügung zu stellen. Haben wir nämlich den Conatus in der Geschichte, d. h. Sinn und Zweck menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens ermittelt, solchergestalt aber die Tendenzen des vergangenen wie unseres eigenen Zeitalters aufgespürt, so haben wir eben damit Richtlinien zur Gestaltung unserer Zukunft gewonnen. Wer die Sprache der Geschichte bis auf den Grund erforscht hat, dem erschließt sich das Geheimnis ihrer Imperative. Auch diese Sprache hat, wie ihren Konjunktiv und Optativ, so besonders auch ihren Imperativ. Wo die Geschichte einmal im Imperativ zu uns spricht, da wäre es höchster Frevel, ja geistiger Selbstmord, wenn wir ihre Imperative geflissentlich überhören wollten. Wir sollten im Gegenteil mit gespanntester Aufmerksamkeit die Laute der Geschichte feinhörig belauschen, um uns die erhorchten Imperative fest und tief einzuprägen. Denn im Imperativ der Geschichte und nur in diesem ist alle Prophetie, alle Vorausberechnung der künftigen Zusammensetzung der Schicksale unseres wie aller Kultursysteme beschlossen.

Die Imperative der Geschichte herauszuhören und somit den von

uns postulierten Conatus der Geschichte gerade an der „Wende des Jahrhunderts", also beim Uebergange von einem fixen, geläufig gewordenen Zeitabschnitte zum anderen sinn- und sachgemäß zu deuten, das ist der zusammenhaltende Faden, welcher das scheinbar bunte Allerlei der in dieser Sammlung vereinigten Aufsätze verbindet. Die überall zum Ausdruck gelangende Kontinuität unseres Kulturssystems bildet die Naht, welche das mannigfaltige Gewebe der hier zu Tage tretenden Anschauungen zu einem, wie ich hoffe, in sich geschlossenen Weltbilde verknüpft. Wenn es mir auch nicht zweifelhaft ist, daß der aufmerksame Leser, der Verschiedenheit der behandelten Materien ungeachtet, den gemeinsamen Plan, die zu Grunde liegende einheitliche Weltanschauung allmählich herausfühlen und nachkonstruieren wird, so scheint es doch geboten, an dieser Stelle schon ihre Grundzüge andeutend vorwegzunehmen. Gerade die verwirrende Vielfarbigkeit des hier ausgebreiteten Gedankenteppichs legt mir die Pflicht ob, im knappen Umriß das Muster jenes Gewebes zu zeichnen, nach welchem die Einzelausführungen gebildet sind.

Unter dem hier eingeführten Begriff eines Conatus der Geschichte ist nun zunächst folgendes zu verstehen: Heißt nämlich Conatus Trieb, Drang, kurz „Zielstrebigkeit", so vermögen wir eine solche zwar in der Geschichte, nicht aber in der Natur zu erkennen. Denn Zwecke ohne zwecksetzendes Bewußtsein sind ein gedankliches Unding. Folglich müßte, falls wir Naturzwecke oder gar Endzwecke, Causae finales, anerkennten, die Natur selbst mit Bewußtsein begabt sein, wie dies die stoische Metaphysik in ihrer Annahme des σπερματικὸς λόγος, Spinoza und Hegel in ihrer Logisierung des gesamten Naturprozesses, Leibniz in seiner Hypostasierung von Naturgesetzen zu Zweckgesetzen, zuletzt Fechner und Paulsen in ihrer modernen Einkleidung des alten pythagoreisch-platonischen Mythos von der „Weltseele" thatsächlich vertreten. Wir aber stehen dieser Art von Naturphilosophie, wie überhaupt aller Metaphysik, kühl bis zur Gleichgültigkeit, ja abweisend bis zur Eliminierung aus unserer Weltanschauung gegenüber. Dabei teilen wir weder das „Ignorabimus" Dubois-Reymonds, noch den Agnosticismus (Unknowable) Herbert Spencers, sondern wir bescheiden uns bei einem resignierten Ignoramus. Ueber die letzten Fragen alles Seins, Geschehens und Sollens wissen wir heute, das ist unsere an der Hand philosophiegeschichtlicher

Unterſuchungen gereifte Ueberzeugung [1]), nicht viel mehr, jedenfalls nichts Sichereres, als Demokrit, Platon und Ariſtoteles bereits gewußt haben. Wir wiederholen heute in unſerer Metaphyſik im weſentlichen nur die „gleichen Fragen, in anderer Einkleidung".

Ein ſo geartetes Wiederkäuertum iſt nicht unſeres Geſchmacks. Nicht als ob wir die Macht der Gründe, die immer und immer wieder die Philoſophen der Metaphyſik entgegentreibt, verkennten, oder gar die Bedeutung des von Kant ſo ſchön formulierten „metaphyſiſchen Bedürfniſſes" unterſchätzten! Aber eingedenk des Horaziſchen „quia vestigia deterrent" widerſtehen wir dieſer reizvollen Lockung, und halten es vielmehr wie Odyſſeus mit dem Sirenengeſang. Die Metaphyſik bleibt für uns (wie ich in meiner „Sozialphiloſophie" S. 126 und 764 ausführte) nach wie vor nur eine Sucherin. Das große X, die Weltſubſtanz, falls es eine ſolche und nur eine gibt, halten wir zwar nicht mit Kant und Spencer für unerkennbar, ſondern nur für unerkannt, unerſchloſſen, weil mit den bisherigen Hilfsmitteln unauffindbar. Wie wir das Leben überhaupt in allen ſeinen Offenbarungsformen grundſätzlich bejahen, ſo insbeſondere das geiſtige Leben der zukünftigen Geſchlechter, denen wir durch ein vorwitziges „Ignorabimus" keinen für alle Zeiten gültigen Totenſchein hinterlaſſen dürfen. Vollends lehnen wir es ab, unſer ſoziales Wohl und Wehe an das Schickſal metaphyſiſcher Grillen zu ketten. Wir geſtalten unſer Leben nicht danach, wie es dem fragwürdigen ἓν καὶ πᾶν, Logos, Willen, Unbewußten, der Weltſeele oder Monade gefällt, ſondern wie es unſerer wiſſenſchaftlichen Einſicht entſpricht. Unſere Deviſe lautet: Help your self, oder noch beſſer: aide-toi et Dieu t'aidera!

Halten wir auch den Monismus für die beſtbegründete metaphyſiſche Hypotheſe, ſo ſtellen wir dieſe ſtille Privatüberzeugung, da wir ſie leider nicht mathematiſch oder logiſch unwiderſprechlich zu beweiſen vermögen, bei der eminent praktiſchen Frage nach der Lebensgeſtaltung unſeres Kulturſyſtems im 20. Jahrhundert in einen beſcheidenen Winkel.

Was alſo die Natur ſelber will, und ob ſie überhaupt etwas will, können wir bei unſerer ſkeptiſchen Zurückhaltung gegenüber allen metaphyſiſchen Syſtemen nicht ausmachen. Den Conatus in der Natur

[1]) Wie ich dies zuletzt im „Archiv für Geſchichte der Philoſophie", Bd. XII, H. 4, 1899, S. 404 zu begründen geſucht habe.

müssen wir also den Metaphysikern überantworten; wir bescheiden und beruhigen uns bei einem Nachweis eines Conatus in der Geschichte. Conatus und Bewußtsein sind eben korrelate Begriffe. Für uns aber fängt das Bewußtsein nur mit dem ersten, uns erkennbaren, sich selbst bewegenden Organismus an, mit der Monere, also jenen Protisten, welchen jüngst Verworn einläßliche Untersuchungen gewidmet hat. Leben heißt für uns Selbstbewegung, eben damit primäre Bewußtseinsäußerung und rudimentäre Zwecksetzung. Ohne Leben kennen wir kein Bewußtsein, ohne Bewußtsein keine Zwecksetzung. Eben deshalb lehnen wir die transcendentale Teleologie, welche auch die anorganische Natur mit zwecksetzenden Tendenzen ausstattet, ebenso entschieden ab, wie wir vollbewußt und mit scharfbetonter Geflissentlichkeit für eine immanente Teleologie eintreten. Denn Leben, Bewußtseinhaben und Zwecksetzen sind in unseren Augen einander fordernde, bedingende Begriffspaare. Nicht bloß begreifen wir kein Zwecksetzen ohne Leben, sondern auch kein Leben ohne Zwecksetzen. Denn Leben heißt sich selbst bejahen (esse se velle), zunächst also das eigene Dasein, die Erhaltung des eigenen Selbst, zum Zwecke haben.

Jetzt versteht man auch, warum wir die Frage nach der „Zielstrebigkeit" der Natur als eine metaphysische offen lassen, um uns desto energischer für die „Zielstrebigkeit" der Geschichte einzusetzen. Der Begriff: Natur ist der umfassendere, allgemeinere; er schließt auch die anorganischen, leblosen Gegenstände in sich ein. Von diesen aber können wir das Vorhandensein von Bewußtsein wissenschaftlich nicht mit Sicherheit aussagen, sondern im günstigsten Falle nur als metaphysische Hypothese gelten lassen. Dazu aber sind wir denn doch zu gewitzigt, um unser Leben von dem Wert oder Unwert solcher Hypothesen abhängig zu machen. Deshalb lassen wir die Frage nach der transcendentalen Teleologie entweder offen oder wir verneinen sie, wenn nämlich das geschichtliche Leben das Vorhandensein angeblicher Naturzwecke entweder nicht bestätigt oder geradezu unannehmbar macht.

Anders die Geschichte, unter welcher wir bei diesem Anlaß, d. h. an der Wende des Jahrhunderts, zunächst nur Menschheitsgeschichte verstehen, also die beschreibenden Naturwissenschaften, welche jetzt ebenfalls vergleichend-geschichtlich verfahren, bewußt außer acht lassen. Hier haben wir es durchweg mit Bewußtseinsäußerungen, also mit einem in sich geschlossenen System von Zwecken zu thun. Wenn die Botaniker

und Zoologen, welche es, sei es mit der pflanzlichen, sei es mit der tierischen Zelle zu thun haben, durchweg Selbstbewegung, Empfindung, kurzum „Zielstrebigkeit" konstatieren und danach ihre Klassifizierungen nach Familien, Stämmen, Arten und Gattungen vornehmen, so hat es der Betrachter der Menschheitsgeschichte mit der höchsten Offenbarungsform der „Zielstrebigkeit" zu thun. Die lebendig organische Natur stellt ein förmliches System aufsteigenden Lebens, mit anderen Worten eine unendlich reiche, unsagbar fein abgestufte Skala immer bewußter auftretender „Zielstrebigkeit" dar. Was dem Menschen die Herrschaft über alle Kreatur verschafft und gesichert hat, ist der für ihn glückliche Umstand, daß seine Zellenorganisation die höchste Form bewußter Zwecksetzung darstellt, daß somit der Mensch und nur dieser immer kühner und bewußter emporsteigt zur höchsten Staffel der Zwecksetzung, daß er sich somit immer ausgesprochener der obersten Spitze der Pyramide der „Zielstrebigkeit" nähert.

Dieser in der Geschichte sich offenbarende kontinuierliche Aufstieg des Menschengeschlechts zu immer bewußterer, d. h. zweckgemäßerer Gestaltung der Formen seines Zusammenlebens und Zusammenwirkens, der immer energischeren und zielsicheren Behauptung seiner selbst, der immer planmäßigeren Ausgestaltung seiner Waffen im Daseinskampfe behufs unbestrittener Beherrschung aller Kreatur auf unserem Planeten — das eben nenne ich hier den Conatus in der Geschichte. Es ist dies nur eine Verdeutlichung dessen, was ich in meiner „Sozialphilosophie" immanente Teleologie genannt habe, ohne freilich bisher ein sonderliches Verständnis für diese meine Terminologie gefunden zu haben. Seien wir noch deutlicher. Was die Stoiker den Selbsterhaltungstrieb (τὸ τηρεῖν ἑαυτό), Hobbes und Spinoza den Drang (appetitus) nach Bereicherung unserer Macht, den Trieb zur Behauptung in seinem Sein (unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. 6), was Leibniz „appétit" oder „Conatus" der Substanz bezw. Monade, was endlich Nietzsche in überschwenglichen Heurekarufen als „Willen zur Macht" preist, das verneine oder — vorsichtiger — bezweifle ich bezüglich seiner Gültigkeit für die gesamte Natur, um es um so nachdrücklicher für die Geschichte — und für die Menschheitsgeschichte zuoberst — in Anspruch zu nehmen. Nicht also die Natur selbst, die vielleicht nichts weiter ist als eine subjektive Verdoppelung, als ein großer Universalphonograph, der uns nur die Melodien wieder singt,

die wir zuvor in den Schalltrichter hineingetrillert haben, wird vom „Willen zur Macht" beherrscht, wohl aber die Geschichte, insbesondere die des Menschengeschlechts. Die Menschheitsgeschichte ist die oberste Stufenleiter jenes Systems von Zwecken, welches wie punktiert schon in der Monere hervortritt; sie stellt die „Zielstrebigkeit" in höchster Potenz dar. Sie ist das Spiegelbild jenes ewigen Ringens des Menschengeistes, welches immer *mehr Macht* mit immer geringerem *Aufwand* an Mühe zu erreichen bestrebt ist. Die sozialphilosophisch verstandene Geschichte des Menschengeschlechts ist im wesentlichen eine Geschichte der Ausbildung, Verfeinerung und Vervollkommnung menschlicher Waffen, insbesondere intellektueller, zur Bereicherung menschlicher Macht, zur Sicherung menschlicher Oberherrschaft auf unserem Planeten, und die Taktik dieses ewigen Kampfes heißt: immer vollendetere Anpassung menschlicher Willenshandlungen an ihre Zwecke, ein immer proportionierteres Verhältnis zwischen Energieverbrauch und jeweiligem Zweck. Das letzte *Ideal* dieser Kampfesmethode wird natürlich sein: die restlose Durchführung des Prinzips des kleinsten Kraftmaßes im Geistigen, d. h. ein vollkommen adäquates Anpassen von Kraftverbrauch und Zielsetzung, von Mittel und Zweck.

Man fürchte nicht, daß wir auf Schleichwegen wandeln und durch den Conatus in der Geschichte metaphysische Konterbande einschmuggeln werden. Wir verzichten vielmehr bewußt darauf, „auf dem Umwege der Geschichte zu Gott oder dem letzten Grund alles Seins zu gelangen" (Sozialphilosophie S. 25). Unsere Sozialphilosophie erblickt vielmehr in der von ihr mediatisierten Geschichtsphilosophie, die sich in Herder dem tollkühnen Unterfangen einer Geschichtsmetaphysik preisgegeben hatte, ihre Vorläuferin — „gleichsam ihre Alchimie oder Astrologie".

Haben wir solchergestalt unser Verhältnis zur Metaphysik und Geschichtsphilosophie in flüchtiger Skizze angedeutet, so wird man schon daraus abnehmen können, in welcher Gedankenrichtung sich die hier aneinander gereihten Aufsätze bewegen werden. *Wir übertragen durchweg das Darwin-Spencersche Evolutionsprinzip auf geistige Erscheinungen.* Zu diesem Behufe versuchen wir vor allen Dingen die Entwickelungslinien in der Menschheitsgeschichte als der höchsten, uns zugänglichen Offenbarungsform der Bewußtseinsäußerungen, insbesondere der kontinuierlichen „Zielstrebigkeit" aufzudecken und bloßzulegen. Gelingt uns dies, so ergeben sich daraus Maßstäbe künftiger Hand-

lungsweise menschlichen Zusammenwirkens: Man braucht eben jene Linien, welche das Menschengeschlecht in seiner Entwickelung unbewußt oder doch nur halbbewußt bisher gezogen hat, nunmehr bewußt zu verlängern, in gleicher Richtung fortzusetzen, und die Aufgaben des 20. Jahrhunderts erscheinen uns dann fest und cirkumskript vorgezeichnet.

Es erübrigt also noch, die Kennzeichnung unserer Stellung zur Psychologie, Erkenntnistheorie und Ethik, welche in den späteren Abhandlungen deutlich genug zum Vorschein kommen wird, hier präludierend vorwegzunehmen, damit man gleich hier, an der Schwelle unserer Sammlung, einen generellen Ueberblick über alle jene Motive gewinnen könne, welche später in den Einzeluntersuchungen deutlicher durchklingen werden. Daß diese Untersuchungen zuweilen einen polemischen Charakter an sich tragen, wird dem Kryskallisierungsprozeß der Gedanken eher zuträglich, als abträglich sein — nach dem Worte Spinozas: veritas norma sui et falsi est. Die Wahrheit beleuchtet sich selbst und den Irrthum. Der eigene Standpunkt tritt um so durchsichtiger hervor, je öfter und nachdrücklicher er seine Kraft an der seines Gegners mißt und erprobt.

Natürlich liegt es uns durchaus fern, in der Weise metaphysischer Dogmatiker mit steifnackiger Selbstbewußtheit und dem Unfehlbarkeitsdünkel der Apodiktizität keck zu behaupten, wir hätten die Wahrheit gefunden. Dem Relativisten ist alle Absolutheit, auch die der Wahrheit, verdächtig — nach dem bekannten relativistischen Paradoxon: tout est relatif, et seul le relatif est absolu. Wir prätendieren also weniger, im Besitz der (absoluten) Wahrheit zu sein, als vielmehr, jenes Ausmaß von Wahrheit ermittelt zu haben, welches der logische Kalkul bei einem umfassenden Ueberblick über die Tendenzen unseres Zeitalters zu gewinnen vermag. Die Wahrheit ist eben, wie Telesius und Bacon richtig gesehen haben, nur eine Tochter der Zeit; jedes Zeitalter hat seine Wahrheit. Und die Aufgabe des Philosophen, welcher sich anschickt, an der Wende des Jahrhunderts das festzustellen, was der kommenden Generation nach genauer wissenschaftlicher Erwägung voraussichtlich als ihre Wahrheit gelten wird, kann nur darin bestehen, alle zerstreuten, zuweilen sogar divergierenden Tendenzen eines Zeitalters wie in einem Strahlenbündel zu sammeln. Wenn der Dichter, ja der Künstler überhaupt, uns ein einheitliches Weltbild malt, wie es sich seiner Phantasie darstellt, so wird der Denker die sich scheinbar durch-

kreuzenden Tendenzen eines Zeitalters unter Zuhilfenahme des Principium coincidentiae oppositorum in ihren tieferen Zusammenhängen zu erfassen und uns ein in sich gerundetes Weltbild zu gestalten suchen, wie es sich seiner Einsicht präsentiert. Des subjektiven Moments und der somit nur relativen Gültigkeit seiner logischen Konstruktion wird er sich besonders dann bewußt werden, wenn er des Fichteschen Wortes eingedenk bleibt: Was für eine Philosophie man hat, hängt ganz davon ab, was man für ein Mensch ist. Nietzsche gibt diesem Gedanken die knappe Prägung: Das System des Philosophen ist nur ein „Mémoire" seiner Persönlichkeit, was wir dahin deuten, daß sich die Strahlen eines Zeitalters im Gehirn des Denkers wie in einem Regenbogen brechen, um — je nach Beschaffenheit — ein eigenartiges Farbenspiel zu entfalten. Und gleichwie der Regenbogen nur sechs bezw. sieben Hauptfarben enthält, also in seinem Spiel auf die Kombination dieser Farben angewiesen bleibt, so verfügt der Denker nur über eine begrenzte Anzahl von Anschauungsformen (Raum, Zeit und Zahl) und Haupttypen von Denkformen oder Kategorien (Gegenstands-, Eigenschafts-, Zustands- und Beziehungsbegriffe). Ein mutwilliger Kobold treibt mit uns sogar den pseudo-wissenschaftlichen, ganz und gar satyrhaften Maskenscherz, daß die soeben geschnitzte, auf flüchtige Analogien gegründete Metapher mehr zutrifft, als ihr wissenschaftlich bekömmlich ist. Die sogenannten Regenbogen- oder Spektralfarben, welche bei Sonnenlicht bekanntlich entstehen, wenn der brechende Winkel eines farblosen Glasprismas nach oben gerichtet ist, zeigen, wie wir jetzt annehmen, sechs Hauptspektralfarben, während Newton, nach Analogie der Tonleiter, deren sieben aufgestellt hatte, indem er Indigo hinzugesellte. Aehnlich hatte Kant für den menschlichen Verstand zwei Anschauungs- und vier Hauptdenkformen (Kategorien), also zusammen sechs Formen postuliert, während wir in unserer Erkenntnistheorie die Zahl als dritte Anschauungsform einschalten, also im ganzen auf sieben kommen. Ein pythagoraisierender Zahlensymboliker hätte aus diesem possierlichen Zusammentreffen vermutlich eine „Weltformel" abgeleitet; wir begnügen uns, auf das reizvolle Possenspiel mit ästhetischer Freude hinzuweisen.

Da wir die Anschauungs- und Denkformen hervorgehoben haben, welche wir — unter etwelcher Ergänzung und Erweiterung der von Kant aufgestellten — in unserer Psychologie und Erkenntnistheorie durchweg voraussetzen, so ist damit die natürliche Ueberleitung zur Markierung

unseres Standpunktes hinsichtlich dieser beiden philosophischen Disziplinen gegeben. In der Psychologie vertreten wir einen Intellektualismus, welcher sich, unter teilweiser Anlehnung an Spinoza, dem Schopenhauer-Wundtschen Voluntarismus grundsätzlich entgegenstellt. Die nähere Begründung dieses Intellektualismus wird sich in gelegentlichen Wendungen zwar in allen Abhandlungen angedeutet finden, aber in geschlossener Beweisführung tritt sie besonders im Abschnitt „Gefühlsanarchie" hervor. Wir gehen noch einen Schritt weiter. Unserer „Sozialphilosophie" haben wir durchweg die von uns so genannte „psychogenetische Methode" zur Erklärung aller sozialpsychischen Funktionen zu Grunde gelegt, deren Wesen wir (S. 85, vgl. auch S. 143) folgendermaßen charakterisieren: Die Entstehung der Anschauungen und Begriffe im menschlichen Gehirn, also die Bildung des Intellekts, haben wir uns genau so zu erklären, wie die aller übrigen Funktionen und Fertigkeiten, Neigungen und Talente des menschlichen Organismus: durch Selektion und Vererbung. Wie alle Tiere — und die Menschen zuoberst — im Kampfe um die Existenz ihre Funktionen ausbilden, den Bedürfnissen entsprechend abändern, so daß zuletzt die Funktionen sich ihre Organe schaffen, so hat die Empfindungsthätigkeit der tierischen Zelle durch ihre akkumulierte Funktion im Gehirn sich im Zentralnervensystem allmählich ihr Organ, den Intellekt, geschaffen. Im Kampf ums Dasein erzeugt eben das Gehirn vornehmlich solche Vorstellungen, welche ihm diesen Kampf erleichtern und die sich als Waffe, sei es gegen spröde Naturzustände, sei es gegen Konkurrenten als tauglich erweisen. „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens [1])."

Je klarer und weitgreifender ein Erkenntnisakt ist, je zusammenfassender sich unsere aus Vorstellungen sich verdichtenden Begriffe gestalten, je größer mit einem Worte die Abstraktionsfähigkeit des Menschengehirns wird, desto wirksamer erweist sich im Kampf ums Dasein die also geschmiedete logische Waffe. Unsere Begriffsbildung, unser Gedankensystem, das sich auf einem Wortschatz von etwa 200 000 Vokabeln aufbaut und alle unter diesen Ziffern möglichen Kombinationen und Permutationen in sich befaßt, verhält sich zum ersten Lallen und stammelnden Zeichengeben des Anthropoïden genau so, wie unsere klein-

[1]) G. Simmel, Archiv für systematische Philosophie. Bd. I, S. 45.

kalibrigen Gewehre, Dum-Dum-Geschosse, Torpedos und Kruppsche Kanonen zu Bogen und Pfeil oder zu den noch primitiveren Waffen der neolithischen oder gar paläolithischen Periode. Wie eine Kanone heute unter Umständen mehr ausrichtet, als ein ganzes Heer von Zulukaffern, so kann ein neuer Begriff — sei es eine technische oder künstlerische Erfindung, sei es eine wissenschaftliche oder philosophische Konstruktion — unter Umständen eine leichtere Ueberwindung von Schwierigkeiten herbeiführen, eine durchgreifendere Beseitigung von technischen oder auch sozialen Hemmnissen bewerkstelligen, als das Gedankenleben primitiver Völker in Jahrhunderte währender Entwickelung.

Aus dieser intellektualistischen Psychologie leiten wir vermittelst unserer psychogenetischen Methode den von uns vertretenen sozialen Optimismus ab. Die Geschichte unseres kontinuierlich aufsteigenden Kultursystems hat uns eben darüber belehrt, daß unsere Gehirnfunktionen ihr Organ, den Intellekt, immer vollkommener ausgestalten, weniger nach Höhe und Tiefe, als nach der Breite. Wir haben keine *größeren* Intelligenzen, als das Altertum, aber tausendfach *mehr* Intelligenzen. Die Intelligenz, welche sich als tauglichste Waffe in der Behauptung der Existenz erwies, hat sich allgemach *demokratisiert*. Sie hat in unserem Kultursystem aufgehört, das Privilegium der Auserwählten, Gottbegnadeten, der oberen Fünfhundert des Menschengeschlechts zu sein. Seit Erfindung der Buchdruckerkunst hat sich allmählich eine geistige Bewaffnung *aller* vollzogen; wir sind bezüglich der Ausrüstung mit Intelligenz gleichsam von den Werbeheeren abgekommen und haben die allgemeine Dienstpflicht eingeführt.

Die allgemeine Schulpflicht leistet für die Verbreitung von Intelligenz und Wissen das nämliche, was die allgemeine Dienstpflicht für Disziplin und Taktik. Nur *unser* Kultursystem hat beides endgültig adoptiert, und das ist das Geheimnis seiner weltbeherrschenden Stellung. Jetzt versteht man erst den Sinn des Baconischen Wortes: Wissen ist Macht (tantum enim scimus, quantum possumus), sowie den providentiellen Ausspruch von Spinoza (Eth. IV, 35): „Soweit die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, insoweit allein stimmen sie von Natur notwendig immer überein." Wenn wir erst einzusehen gelernt haben, daß wir alle Ueberlegenheit unseres Kultursystems nicht bloß der verfeinerten Ausbildung, sondern und vor allem der umfassendsten Verbreitung des Intellekts verdanken, dann wird uns das *soziale* Be-

harrungsgesetz — der Selbsterhaltungsdrang — nötigen, diese kostbarste, weil wirksamste aller Waffen unablässig zu schärfen und zu verfeinern, sowie jedes waffenfähige Individuum unseres Kulturkreises — mit einzigem Ausschluß also des geborenen Kretins — mit dieser Waffe auszurüsten. Unser Kultursystem nähert sich eben, und das ist das Grundmotiv des sozialen Optimismus, dem Ideal alles Lebens: ein Maximum von Leistungsfähigkeit mit einem Minimum von Energieverbrauch zu erreichen.

Rationalismus, Aufklärungstendenz und sozialer Optimismus hängen somit aufs engste logisch zusammen. Weil die großen Rationalisten — Locke, Spinoza und Leibniz — Vertrauen in die Tragfähigkeit des menschlichen Intellekts besaßen, deshalb und nur deshalb gaben sie dem auf sie folgenden Jahrhundert das Gepräge der Aufklärung und des Optimismus. Der englische Deismus, wie er sich am vollkommensten in John Toland spiegelt, die französische Encyklopädistik, welche in Diderot ihr allgemein litterarisches, aber in Voltaire ihr philosophisches Zentrum besaß, die deutsche Aufklärung endlich, welche in Wolff ihren schulmäßigsten, in Moses Mendelssohn aber ihren gedanklich wie sprachlich vollendetsten Ausdruck erhielt — sie alle, wie die große Trabantenschar, welche sie um sich gesammelt, geben doch nur in dünnflüssiger Form wieder, was sie von den drei genannten Gedankenheroen in konzentriertester Gestalt in sich aufgenommen haben. Und so wenig historischen Respekt wir auch vor einzelnen Trägern jener Aufklärungsperiode empfinden, so rückhaltlos müssen wir es aussprechen, daß sie nach unserer Einsicht auf der richtigen Fährte waren. Die sentimentalen Motivierungen dieser Aufklärungsperiode (Shaftesbury, Hutcheson, Clarke, Wollaston) vermögen wir uns nicht zu eigen zu machen, wohl aber ihre Tendenzen. Nur daß wir an die Stelle der unser Empfinden abstoßenden süßlichen, himmelnden, gefühlsschwelgerischen Motivierungen, dem Charakter unseres Zeitalters entsprechend, biogenetische Erklärungen setzen. Uns ist die Aufklärung kein weichherziges Wunschwesen idyllischen Girrens im Stile des Vater Gleim, sondern ein Postulat der richtig interpretierten Biologie, ein natürliches Ergebnis unserer psychogenetischen Methode. Ist nämlich, wie wir gezeigt, Wissen die höchste Machtform und müssen wir, wie unsere Ethik zeigen wird, vermöge unserer Grundnatur die höchste uns zugängliche Machtform anstreben, so ist es eine unabweisliche Forderung der kalten Logik, daß unser Kultursystem möglichst viel Wissen verbreiten

muß, soll es anders seine höchste Machtentfaltung in der Form einer Weltdiktatur offenbaren können. Je intensiver wir den Intellekt ausbilden, Technik, Wissenschaft und Kunst als mächtigste Waffen im Kampfe um die Weltherrschaft ausgestalten und je umfassender die Kreise werden, welche wir innerhalb unseres Kulturſystems so reichlich wie nur irgend möglich mit diesen intellektuellen Waffen ausrüsten, desto unausbleiblicher ist die Weltherrschaft unseres Kulturſystems.

Der soziale Optimismus, die Grundanschauung, von welcher unsere „Sozialphilosophie" sowohl, als auch die vorliegende Sammlung von Essais beherrscht und getragen wird, erhält hier eine biologische Unterlage: er stellt sich als ungezwungenes Resultat unserer psychogenetischen Methode ein. Erzeugen wir nämlich vorwiegend solche Vorstellungen und Begriffe, bezw. die ihnen entsprechenden Symbole in der Sprache, welche uns den Daseinskampf erleichtern und eben damit den Umkreis unserer Machtsphäre fortwährend erweitern und bereichern, so erweist sich unsere Geistesausbildung als die tauglichste Waffe zur Erzwingung der endgültigen Herrschaft unseres Kulturſystems über die gesamte belebte und unbelebte Natur auf unserem Planeten.

Die eingeübten Associationsbahnen unseres Nervenſystems haben nämlich einen großen Doppelvorzug. Auf der einen Seite werden durch häufiges Funktionieren die Leitungswiderstände in den Nervenbahnen leichter überwunden und eben damit die betreffenden Bahnen auf bestimmte Gedankenassociationen geradezu abgestimmt, so daß wir Kulturmenschen unvergleichlich rascher, sicherer und zusammenhängender denken, als Naturmenschen. Die ausgebildeten Associationsbahnen werden nämlich — und das ist ihr zweiter Vorzug — durch Vererbung übertragen und durch Selektion verschärft und verfeinert. Unter Fidschi-Insulanern kann niemals ein Kant erstehen: weder unter ihnen, noch aus ihnen. Und hätte man einen solchen Säugling gleich nach der Geburt einer europäischen Mutter untergeschoben: ein Gedankenriese kann und wird niemals aus einem plötzlich in unser Kulturſystem hineingeschneiten Naturmenschen werden. Denn man kann ihm unmöglich ein von der Kultur präpariertes Gehirn künstlich einsetzen. Seine Associationsbahnen funktionieren unverhältnismäßig langsamer und unsicherer, als die unsrigen. Die durch Phylogenese in unserem Kulturſystem aufgespeicherten Nervenenergien sind unser ererbter Geheimschatz, unsere König-Midas-Kraft, welche uns be-

fähigt, alles in Gold zu verwandeln, was wir berühren. Wir heutigen Kulturmenschen haben in unseren ausgebildeten, leicht und rasch arbeitenden, mit Blitzeseile funktionierenden Assoziationsbahnen das Milliardenerbe der drei großen alten Kulturen angetreten, und mit diesem uns von unseren Vorfahren verliehenen Pfund haben wir gewuchert. Wie man in der Steinkohle die aufgespeicherte Sonnenwärme von Jahrzehntausenden vor sich hat, so ist im Gehirn eines Kulturmenschen die angesammelte Gedankenenergie von zahlreichen Generationen verdichtet. Dort verflüssigt sich die konzentrierte Energie zu Feuerfunken, hier zu Gedankenfunken; dort wird die gebundene Energie aufgelöst in Wärme, Elektrizität oder Licht, hier in Gedanken, Gefühle und Willenshandlungen. Man versteht jetzt den durchgreifenden Unterschied, den wir zwischen Kulturmenschen und Naturmenschen machen. Letztere sind geistige Embryonen, erstere entfaltete Menschen; jene stellen das intellektuelle Proletariat, diese die Plutokratie, oder richtiger, die höchste Form des Adels, den Geistesadel, in sich dar.

Dementsprechend gestaltet sich auch der von uns vertretene soziale Optimismus, den wir als logischen Bodensatz aus unserer streng evolutionistischen Psychologie und Erkenntnistheorie herausdestillieren und gleichsam als ethische Reinkultur zurückbehalten, zu einer im wesentlichen aristokratischen Weltanschauung. Er läuft eben auf eine *Aristokratie unseres Kultursystems* hinaus. Es ist dies die vornehmste aller Aristokratien, die berechtigteste Form des Adels — der älteste *Erbadel*. Wir Nachkommen der altorientalischen, hellenischen, römischen und germanischen Kultur verfügen eben auf Grund ererbter und durch Selektion ständig gesteigerter Assoziationsfähigkeit über ein intellektuelles Stammkapital von solchen Dimensionen, daß neben diesem Kultur-Krösus alle anderen Kultursysteme zusammen genommen sich nur wie schäbige, bettelhafte Lumpenproletarier ausnehmen. Gerade weil wir diesen Kulturschatz in hundert Generationen mühselig gesammelt und gehäuft haben, sind wir der Gefahr eines kulturlichen Parvenütums am wenigsten ausgesetzt. Wir protzen mit unserem Gedankenreichtum gegenüber den anderen Kultursystemen nicht, ja wir lassen begabte Rassen, wie die Japaner etwa, an unserem Reichtum partizipieren, aber die *Herrschaft*, die *natürliche Suprematie des angesammelten Intellekts*, das uns zukommende Uebergewicht, welches sich in unserer Thatkraft, Unternehmungslust und Gestaltungsfülle äußert, verlangen, ja fordern wir

für unser Kultursystem! Nicht die Geburtsaristokratie stellen wir in den Vordergrund, noch viel weniger natürlich die Geldaristokratie, wohl aber die Kulturaristokratie. Und so wenig Wert wir auch sonst auf Schlagwörter und nichtssagende Etiketten legen, hinter denen sich häufig genug alles Mögliche und Unmögliche, zuweilen aber auch nichts verbirgt, so würden wir keine Bedenken erheben, wenn man unsere evolutionistische-kritizistische Methode und das aus dieser Methode resultierende System des sozialen Optimismus auf den Namen Kulturaristokratie endgültig taufen wollte.

Es erübrigt nun noch ein Wort zur Erklärung dessen, was wir vorhin evolutionistischen Kritizismus genannt und als die von uns durchweg befolgte Methode bezeichnet haben. Vertritt nämlich Kant ebenso den Kritizismus in seiner typischen Form, wie Darwin den Evolutionismus, so handelt es sich bei unserer Syntheſe um nichts anderes, als um die Ineinsbildung von Kant und Darwin. Der Kritizismus ist und bleibt uns der Schleifstein, an welchem wir den Evolutionismus durchgängig wetzen. Der uralte Streit zwischen Empirismus und Nativismus, zwischen dem Bilde der tabula rasa und den angeborenen Begriffen, wird durch den evolutionistischen Kritizismus so geschlichtet, daß der Empirismus für den Naturmenschen, der Nativismus für den Kulturmenschen gilt. Den Grundstock unseres Intellekts bilden die Empfindungen, welche jeder Zelle, auch der pflanzlichen, aber auch nur den Zellen zukommt. Die Steigerung von Empfindungen aber zu Gedächtnisbildern, Vorstellungen, Phantasiebildern, weiterhin zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen, endlich und insbesondere die Umsetzung der Empfindungen und ihrer sämtlichen, oben aufgezählten Erzeugnisse in parallele Aeußerungen der Gefühlstöne und Willenshandlungen — dies alles sind Evolutionsprodukte der tierischen Zelle, obenan der im menschlichen Zentralnervensystem vereinigten Zellen-Aggregate (Ganglienknoten, Sinnessphären, Associationszentren).

Raum, Zeit, Zahl und Kategorien — und unter diesen die Kausalität, welche, wie Schopenhauer richtig gesehen hat, die Kardinal-Kategorie bildet — sie alle sind Entwickelungserzeugnisse, psychogenetische Produkte, feste Associationsformen, denen im Gehirn vielleicht aparte Zentren entsprechen, vorausgesetzt nämlich, daß die von Flechsig gefundenen und von ihm so genannten Associationszentren von der Wissenschaft verifiziert werden. Darwin behält somit Recht, soweit der An-

thropoïde in Betracht kommt, Kant hingegen überall dort, wo es sich um Kulturmenschen handelt. Der Urmensch erwirbt alle die genannten Anschauungs- und Denkformen an der Hand der rohesten Erfahrung und infolge bitterster Not, welche ihn zwingt, diese intellektuellen Kampfesmittel zur Behauptung seines Daseins auszubilden. Der Kulturmensch hingegen findet in seinem Gehirn bereits die Disposition zu Vorstellungen und ihren Verbindungen als vererbte, abgestimmte, rasch funktionierende Assoziationsbahnen schon vor. Natürlich sind auch dem Kulturmenschen keinerlei Vorstellungen angeboren, keine wie immer geartete Begriffe fest gegeben, sondern nur die Funktionen seines in Assoziationsbahnen abgeteilten Zentralnervensystems sind ihm eingeboren, angewachsen, hinzugezüchtet. Wie sich Funktionen Organe schaffen, so bilden sich die Assoziationsfunktionen ihr Organ aus, den Intellekt, als welcher für die Gedankenzirkulation genau die nämliche Arbeit verrichtet, wie das Herz für die Blutzirkulation. Wie dieses das Blut, so reguliert jener die Empfindungen.

Der alte Aristotelisch-Lockesche Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, den Leibniz mit dem Beisatz versehen hat: nisi intellectus ipse, muß heute die biologische Einkleidung erhalten: nisi functiones, quae formant intellectum. Eben damit wird der uralte Widerstreit in der Erkenntnistheorie gegenstandslos. Wie wir in der Abhandlung „Philosophie des Friedens" den scheinbaren Gegensatz der sophistisch-epikureischen Gewaltrechtstheorie und Aristotelisch-stoischen Sympathietheorie dadurch aufheben werden, daß wir der einen beistimmen für den Naturmenschen, der anderen aber für den Kulturmenschen, genau so verfahren wir in unserer Psychologie, Erkenntnistheorie und Ethik. Bezüglich des Ursprunges aller seelischen Dispositionen huldigen wir dem weitestgehenden Empirismus, hinsichtlich ihrer Geltung innerhalb unseres Kultursystemes aber lassen wir den Nativismus in seine Rechte treten.

Wir sehen in allen höheren Denkformen, wie sie Technik und Wissenschaft, sowie den höheren Gefühlsformen, wie sie Kunst und Religion, endlich und besonders in den höheren Willensformen, wie sie Moral und Recht, Gesellschaft und Staat ausbauen, nur Erzeugnisse menschlichen Zusammenwirkens, soziale Produkte, welche sich in der Form eines organisierten Kampfsystems zur Beherrschung der toten Naturgewalten auf der einen, wie der lebendigen Gewalten unter Tieren

und Menschen auf der anderen Seite allmählich herausgebildet haben. *Unsere Gehirne sind wie unsere Waffenwerkstätte, so unser Arsenal zur Aufbewahrung der besten und tauglichsten Kampfgeräte.*

Ungeachtet dieses weitgehenden psychophysischen Evolutionismus, nach welchem Gehirn und Intellekt in parallelen Linien sich ständig forterzeugen und weiter ausgestalten, halten wir an dem Ergebnis des Kantischen Kritizismus durchaus fest, nach welchem Raum, Zeit und Kategorien nur subjektive Interpretationsformen der uns umgebenden Natur bilden, daß also Naturgesetze letzten Endes sich auf Denkgesetze zurückführen lassen. Wir sehen in dieser Entdeckung Kants den unantastbaren eisernen Bestand aller Erkenntnistheorie.

Alles, was wir Naturgesetz nennen, ist, tiefer gesehen, nichts anderes, als psychischer Zwang — eine Gedankennötigung, die Mannigfaltigkeit des Erscheinenden unter eine bestimmte Gedankenreihe bezw. Interpretationsform zu subsumieren. Deshalb sehen auch wir mit Spinoza und Leibniz im Satze vom Grunde die Urform aller Kausalität. Die Kausalitätsform von Ursache und Wirkung ist eine sekundäre Interpretation; nur die Kausalitätsform von Grund und Folge ist primär. Alle Notwendigkeit ist in ihrer tiefsten Wurzel *Denknotwendigkeit*. Naturgesetze sind also nichts anderes denn denknotwendige, bei geschultem Denken mit unausweichlichem *inneren* Zwang sich einstellende Interpretationen mit unfehlbarer Konstanz sich einstellender Regelmäßigkeiten — sei es im Naturmechanismus, sei es im sozialen Organismus.

In dieser Denknotwendigkeit der Naturgesetze steckt zugleich ihre Allgemeingültigkeit, weiterhin ihre objektive Gültigkeit überhaupt. Wilde und Barbaren, denen unsere vererbten Associationsbahnen und deren reguläre Interpretationsform des Naturgeschehens abgehen, wissen von Naturgesetzen nichts und werden sie auch nicht verstehen, sich ihnen also auch nicht *bewußt* unterwerfen; wir aber schöpfen unsere Ueberlegenheit gerade aus diesem psychischen Zwang, aus dieser inneren Denknotwendigkeit und (kulturellen) Allgemeingültigkeit. Vermöge unserer konstanten Interpretationsformen — Naturgesetze geheißen — sehen wir Erscheinungen voraus, berechnen wir Zusammenhänge, die sich erst künftig einstellen werden. Unsere Ueberlegenheit ist also eine doppelte: die rückwärts gewendete Interpretation, die Geschichte, lehrt uns die Ver-

gangenheit überschauen, die vorwärts gerichtete, die Naturinterpretation, die Zukunft voraussehen, nach dem Worte Auguste Comtes: voir pour prévoir.

Vermittelst dieser doppelten Interpretationsform haben wir die Weltherrschaft in unsere Hände bekommen. Was verschlägt es, ob die von uns erkannten Naturgesetze die wirklichen oder ihre Duplikate, oder vielleicht gar ihre Falsifikate sind? Objektivieren heißt nichts weiter, als subjektive Interpretationsformen auf die Außenwelt so anwenden, daß das Exempel ohne Rest aufgeht. Ist dies der Fall, so ist für uns die subjektive Interpretationsform allgemeingültig, notwendig, also empirisch real. Eine andere Art von Objektivierung, ein Blick hinter die Kulissenwelt unserer Gedankenscenerie ist uns ein für allemal versagt. So wenig wir über unseren Schatten springen oder uns auf unsere eigenen Schultern stellen können, ebenso wenig können wir aus der nun einmal so gearteten, auf psychogenetischem Wege streng kausal aufgebauten psychophysischen Organisation hinausfahren. Aber was thut's? Wenn wir vermittelst dieser Interpretationsform den höchsten, von Menschen bisher erreichten Grad von Naturbeherrschung und Diktatur über unseren Planeten errungen haben, so können wir uns unmöglich auf falscher Fährte befinden. Es heißt die Tendenzen in der Natur und den Conatus in der Geschichte unmöglich falsch interpretieren, wenn diese Interpretation uns dazu befähigt, unseren Grundtrieb nach Machterweiterung in einer so hohen Potenz zu bejahen, wie sie in der vor uns aufgerollten Menschheitsgeschichte ohne Beispiel ist.

Wollen wir an der Wende des Jahrhunderts noch einen Blick in weitere Fernen thun und uns fragen: wohin diese Evolution treibt? Wohin der Conatus in der Geschichte zuletzt tendiert? Was ist der tiefste und letzte Sinn alles Fortschritts? Soll uns also die Wende des Jahrhunderts nicht bloß die unmittelbaren Aufgaben des 20. Jahrhunderts aus den abzulesenden Tendenzen des abschließenden 19. erschließen, sondern zugleich das soziale Horoskop für alle Zukunft stellen, so könnten wir nur allzuleicht der Versuchung einer sozialen Metaphysik erliegen. Wir beschränken uns daher bei der Andeutung des Weges, den die Menschheit nach aller Voraussicht des sozialen Optimismus einschlagen dürfte, auf die Wiedergabe einer biologischen Analogie. In der Biologie herrschte nämlich bis vor einer Generation etwa die Hallersche Präformationstheorie — die „Einschachtelungstheorie", wie sie

Haeckel spottend abthut. Diese ist, geschichtlich verstanden, nur eine Uebertragung des Leibnizischen Präformismus, seiner „prästabilierten Harmonie" und der „zukunftsschwangeren Monade" auf die Lebenserscheinungen. Solange man an die Konstanz von Arten und Gattungen glaubte, war die Gedankenassociation des Präformismus natürlich eine gangbare und geläufige. Wenn Gattungen konstant sind, dann müssen auch alle ihre künftigen Zustände im Keime vorgebildet sein. Es ist dies das letzte Röcheln, die krampfhafte Zuckung des sterbenden Ontologismus. Bevor die Seinskategorie, das starre πάντα ὁμοῦ, das unveränderliche Sein der Eleaten, ihr Erbe an die heraklitische Geschehenskategorie, an den ewigen Wechsel, an das unablässige Anderswerden endgültig abtritt, versucht sie in Leibniz und Haller sich so am Leben zu erhalten, daß sie das Sein in das Werden einschachtelt. Der Präformismus, d. h. die Leibnizische Form des Evolutionismus, von welcher wir die unserige kräftig abrücken möchten, ist ein auf halbem Wege stehen gebliebener Evolutionismus. Er wagt es noch nicht, mit dem Denkmittel des Seins ganz zu brechen, und deshalb verlegt er das Sein in das Werden, verpuppt er die Seinslinie des Denkens in die Geschehenslinie, indem er die Welt begreift als eine allmähliche Auswickelung (Evolution) des dem Keime nach ewig vorgebildeten Seins. Das Sein ist gleichsam das große Welt-Ei, aus welchem das Küchlein des Naturgeschehens allmählich hervorkriecht. In diesem Ontologismus ist nun die Weismannsche Vererbungstheorie, welche die Vererblichkeit erworbener Eigenschaften gegen Spencer bestreitet, stecken geblieben. Im Plasma sollen alle künftigen Entwickelungsformen schon vorgebildet, also punktiert angedeutet sein.

Im Gegensatz zu diesem inkonsequenten Evolutionismus Leibnizischer Prägung vertreten wir nun den konsequenten, welcher die Entwickelung nicht als Auswickelung präformierter Zustände, sondern als eine Zustandsänderung, als ein Andersein begreift. Biologisch gesprochen, schließen wir uns der von Kaspar Friedrich Wolff begründeten Epigenesislehre an. Danach sind die einzelnen Teile und Organe nicht in der Eizelle präformiert; sie stellen vielmehr ein ständig sich änderndes Nebeneinander in den Zuständen der Eizelle dar.

Genau so verhält es sich nun mit unserer Fassung der Evolution, und zwar nicht bloß der natürlichen, sondern auch der sozialen Evolution des Menschengeschlechts. Wir verändern uns ständig, auch

seelisch. Diese Veränderung geschieht nicht nach einem Weltplan, einer transcendentalen Teleologie, sondern nur nach immanent teleologischer Gesetzmäßigkeit. Wir verändern und wandeln uns, wie Arten und Gattungen langsam variieren. Wir passen uns immer vollkommener — auch seelisch — den äußeren Daseinsbedingungen an. Heißt Leben sich Zwecken anpassen, so bejahen wir das Leben in seiner höchsten Energieform nur dann, wenn wir unsere Schicksale bewußt in unsere stahlfesten Arme nehmen, statt sie vom unbewußten Naturgeschehen oder unterbewußten Sozialgeschehen aus dirigieren zu lassen. Lebensbejahung unseres Kultursystems bedeutet aber planmäßige Inangriffnahme der Aufteilung unseres Planeten unter die einzelnen Glieder unseres Kultursystems, um die endgültige Weltherrschaft desselben schon im 20. Jahrhundert lebensfreudig, zielsicher und zukunftsfroh anzubahnen. Fort daher mit allem verweichlichenden Pessimismus und entnervenden Fatalismus, welche die Kultursysteme der Araber, Inder und Chinas an den Rand des Abgrunds geführt haben! Ihre Geschichte sei für uns Weltgericht. Lernen wir aus dem selbstmörderischen Schicksal der drei übrigen rivalisierenden Kultursysteme, wie wir es nicht machen sollen. Bilden wir vielmehr unseren Intellekt immer vollkommener, immer allseitiger, immer tiefgreifender aus, und schöpfen wir aus diesem Intellekt Entschlossenheit und Selbstsicherheit in der Niederhaltung aller übrigen Kultursysteme!

Was dann? Was wird geschehen, wenn unser Kultursystem im 20. Jahrhundert die ihm vom 19. überbundene Aufgabe der schiedlich-friedlichen Aufteilung der Einwohner unseres Planeten unter die Nationen unseres Kultursystems vollbracht haben wird? — Never mind. „Es wächst der Mensch mit seinen größeren Zwecken." Die folgenden Jahrhunderte werden um neue Aufgaben nicht verlegen sein. Nicht das Sein, das Thun ist ewig, sagt Fichte. Wir haben an der Wende des Jahrhunderts zunächst nur unsere näherliegenden Ziele zu umgrenzen und müssen es den Philosophen der Wende des kommenden überlassen, die ihrigen zu formulieren. Nur eines vermag der soziale Optimismus von diesen letzten Zielen zu verraten: die Richtung. Diese geht nämlich, allen scheinbaren Rückläufen und Zickzackwindungen der Kultur zum Trotz, unbeirrt vorwärts, aufwärts. Der Weg der Menschheitsgeschichte, soweit wir ihn von seinen ersten, im Dämmerschein der Prähistorie verschwimmenden paläontologischen Spuren bis zur

deutlichen geschichtlichen Heerstraße unseres Zeitalters verfolgen können, geht unaufhaltsam nach oben; die Devise der Kulturentwickelung heißt: per aspera ad astra [1]).

Und so nehmen wir denn mit frohem Scheideblick vom 19. Jahrhundert herzbelebenden und gemüterfrischenden Abschied, indem wir das Morgenrot des 20. mit den Worten unseres Größten begrüßen: Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben, und das Unerforschliche ruhig zu verehren (Goethe).

[1]) Vgl. meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 51 u. 776.

II.

Ein zweitausendfünfhundertjähriges Jubiläum.

Wie das Vierteljahrhundert die üblichste, so dürfte das Vierteljahrzehntausend die seltenste aller Jubiläumsformen darstellen. Was wir an einer Jubiläumsfeier hervorheben, ist doch immer nur die ununterbrochene Kontinuität des Bestandes — sei es einer Person oder eines Geschlechts, sei es einer Institution oder eines Verbandes. Bei Personen und Geschlechtern schließen sich Jubiläen von vierstelligen Zahlen von selber aus. Es wird schwer halten, einen geschichtlich genau fixierbaren Stammbaum eines heute noch lebenden Geschlechts zu ermitteln, der bis ins vorige Jahrtausend hineinreichte. Selbst der Stammbaum der Habsburger, einer der ältesten und bestbeglaubigten, läßt sich mit voller Sicherheit nur bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts zurückführen. Institutionen und Verbände lassen allerdings schon vierstellige Zahlen als Jubiläumsziffern zu, wie der Julianische Kalender, die Institution des Papsttums, Städtegründungen, Ansätze zu Zünften u. s. w. Aber in die *vorchristliche* Zeit reicht kein Stammbaum und keine heute noch wirksame Institution hinein, welche den *beiden* Forderungen einer Jubiläumsfeier voll entsprechen können: genaue Fixierung ihres Anfangspunktes (I) und ununterbrochene Abfolge ihrer Wirksamkeit (II) bis auf den heutigen Tag.

Nur einen einzigen *geistigen* Stammbaum gibt es, welcher in die vorchristliche Zeit zurückreicht, und den genannten beiden Anforderungen einer Jubiläumsfeier vollkommen entspricht, und *das ist der Stammbaum der Philosophie*. Astronomie, Geschichte und Philologie weisen

nicht jene ununterbrochene Kontinuität auf, wie wir sie für die Philosophie konstruieren werden.

Im Jahr 1900 feiert nämlich die abendländische Philosophie das Jubiläum ihres 2500jährigen Bestandes. Die Festsetzung dieses Jubiläums ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Nach einmütiger Annahme der alten und neueren Philosophiehistoriker gilt Thales von Milet als der Stammvater der griechischen Philosophie, welche allein unserer Jubiläumsbetrachtung zu Grunde gelegt werden kann, da hier und nur hier die beiden Momente des Jubiläums — zeitlich bestimmter Anfang und ununterbrochene Abfolge — durchaus zutreffen. Bei der indischen Philosophie, an die allenfalls noch gedacht werden könnte, steht nämlich weder der zeitliche Anfang, noch viel weniger die ununterbrochene Abfolge fest, und heute ist es zudem noch strittig, ob und in welchem Umfange sie überhaupt im Gedankenferment der griechischen Philosophie als beachtenswerter Komponent in Betracht komme.

Ganz anders verhält es sich mit dem Stammbaum der griechischen Philosophie. Hier ist die Kontinuität streng gewahrt. Von Thales bis Nietzsche bleibt die Kette der denkenden Köpfe, welche mittelbar oder unmittelbar an die ersten Denkergeschlechter Griechenlands anknüpfen, ununterbrochen. In diesen 2500 Jahren gibt es keine Lücke von 30 Jahren — einem Menschengeschlecht —, welche unter Herbeiziehung einmal der byzantinischen, andermal der arabischen und jüdischen Philosophie — allesamt so gut wie die abendländisch-christliche nur Ausläufer der griechischen Philosophie — nicht vollkommen ausgefüllt werden könnte. Diese geschlossene Kontinuität von 2500 Jahren, wie sie der Philosophie eigen ist, weist keine andere Wissenschaft oder Disziplin, keine Institution und kein Verband auf.

Die Religionsverbände sind ja zum Teil älter, wie der Mosaismus, zum Teil etwas jünger wie der Buddhismus, Parsismus (Zoroaster) und die Lehre des Confucius. Aber allen diesen Religionsverbänden fehlt das Merkmal präziser geschichtlicher Fixierbarkeit. Es gibt kein einziges bestimmtes Jahr, von welchem aus man einen dieser älteren Religionsverbände so fest datieren könnte, wie dies annähernd bei der Kodifikation des Josias und bei der christlichen Zeitrechnung der Fall ist, und auch hier nur annähernd, da selbst die christliche Zeitrechnung, wie bekannt, nicht genau mit der Geburt Christi zusammenfällt. Bei den Religionen also wäre das Merkmal der Kontinuität zwar vor-

handen, nicht aber das eines zeitlich genau bestimmbaren Anfanges. Nur bei der Philosophie vermögen wir mit leidlicher Sicherheit anzugeben, daß sie im Jahre 1900 ihr 2500jähriges Wiegenfest feiern kann, wie folgende Berechnung ergibt. Thales von Milet wurde Olympiade 35 (640 v. Chr.) geboren. Nach griechischer Auffassung fällt die Aufstellung und Verkündung eines Systems mit der Blütezeit des Mannes (Akme) zusammen. Die Untersuchungen von Hermann Diels (Doxographi Graeci) haben uns nun belehrt, daß diese Akme bei den Griechen das 40. Lebensjahr bedeutet. Da nun die Geburt des Stammvaters der griechischen Philosophie, Thales von Milet, ins Jahr 640, seine Akme somit ins Jahr 600 fällt, so nimmt der Stammbaum der Philosophie im Jahre 600 v. Chr. seinen Anfang und erreicht im Jahre 1900 das ehrwürdige Alter von 2500 Jahren.

Wer die Vornehmheit des Adels nach dem Alter des Adelsbriefs zu bemessen für gut findet, der wird nicht umhin können, diesem geistigen Adel, dem ältesten und bestbeglaubigten, die Palme zu reichen. Einen genau datierten Adelsbrief von 2500 Jahren wird wohl kein anderes Geschlecht, als das der Philosophen, aufzuweisen haben. Ihr Hochmut ist aber auch danach. Während der Geburtsadel im schlimmsten Falle nur darauf ausging, die Länder untereinander aufzuteilen, hat sich dieser Geistesadel von jeher nichts Geringeres angemaßt, als die ganze Welt in seinen Bannkreis zu zwingen.

Es steht genealogisch noch nicht fest, ob die Bescheidenheit ein unabtrennbares Attribut des Geburtsadels bildet; der Geistesadel allenfalls hat dieses Attribut nur in seiner schroffsten Negative sich zu eigen gemacht. Die hohe Jubilarin Philosophie, deren Lebensluft seit Anbeginn ihrer Existenz die Ermittelung der Wahrheit war oder doch sein sollte, möge es uns zu gute halten, wenn wir zu Ehren ihres Jubiläums ihr kein passenderes Angebinde zu überreichen wissen, als daß wir ihr einmal die Wahrheit sagen. Jene Bescheidenheit, oder — seien wir höflicher — jene Selbstbescheidung, welche das philosophische Hänschen Thales schon so bitter vermissen ließ, will, wie es scheint, der 2500jährige Hans immer noch nicht lernen!

Schon der philosophische Gernegroß Thales nämlich, der ehrwürdige Patriarch des in tropischer Ueppigkeit sich forterzeugenden Philosophengeschlechts, schwelgte phantasietrunken in jenem metaphysischen Taumel, der ihm die vom Hochmutsteufel eingegebene Behaup-

tung auf die Zunge preßte, es sei ihm gelungen, dem Weltgeheimnis auf die Spur zu kommen. „Aus Wasser ist alles geworden" — so dozierte der erste, offiziell anerkannte Großmetaphysikus vor nunmehr 2500 Jahren. „Zu Wasser ist alles geworden" — was ihr Metaphysiker über den Weltenursprung und die letzten Gründe alles Seins, Denkens und Sollens seit 2500 Jahren herumgeklügelt und ausgetiftelt habt, so müßte der ehrliche Echoklang lauten, mit welchem das zu Ende gehende Jahrhundert dieses absonderliche Jubiläum der abendländischen Metaphysik zu begleiten hätte.

Statt des offenen Eingeständnisses, daß nach 2500jähriger rastloser Arbeit all unser Fürwitz doch nicht ausreicht, das Weltgeheimnis restlos zu enthüllen, ja daß wir von diesem „Schleier der Maja" kaum das erste Zipfelchen gelüftet haben, raschelt es in allen Zweigen von einem neuen Gedankenfrühling, von einer Wiederauffrischung der nunmehr 2500jährigen Matrone Metaphysik. Eduard v. Hartmann segelt wenigstens unter eigener Flagge. Seine „Kategorienlehre" (1896) und der soeben erschienene erste Band seiner „Geschichte der Metaphysik" — übrigens Arbeits- und Gedankenleistungen ersten Ranges — treten zum mindesten offen und rückhaltlos für die Galvanisierungsversuche an der nur scheintoten Metaphysik in die Schranken. Jüngere Metaphysiker, wie Franz Erhardt, versuchen den Prozeß der Wiederbelebung so zu gestalten, daß sie der angejahrten Matrone Metaphysik ein aus der neu-kantischen Schule bezogenes, kokett sitzendes erkenntnistheoretisches Mäntelchen umhängen. Wieder andere endlich verstecken sich gar hinter die Klassiker der deutschen Metaphysik. Kaum haben wir den Neu-Kantianismus geschichtlich verdaut, da tönt uns von England und Amerika ein Neo-Hegelianismus herüber, worauf wir von Deutschland aus mit einem Neo-Fichteanismus antworteten (Eucken, Falckenberg, Windelband), und ganz neuerdings summt und schwirrt es von einer Wiederaufrichtung der Oken-v. Baerschen Naturphilosophie, von einer Verschmelzung des Spencerschen „Unverkennbaren" mit Schellings Identitätshypothese, kurz von einem Neu-Schellingianismus. Und so erweist sich denn die älteste Tochter der Philosophie, die Metaphysik, von einer kaninchenartigen Fruchtbarkeit. Sie pocht noch heute mit gleichem Dünkel wie vor Jahrhunderten auf ihr Erstgeburtsrecht und fordert ungestüm den Präsidialsitz unter ihren Geschwistern, den übrigen philosophischen Disziplinen. Wirft man ihr Alter und Kraftlosigkeit

— Scholastizismus — vor, so müht sie sich mit virtuoser Geschicklichkeit um Salben und Tränklein aus der naturwissenschaftlichen Hausapotheke. Vermöge dieser verschwiegenen Hilfsmittelchen ihrer dialektischen Toilette suchte sie ihre scholastischen Altersrunzeln durch naturwissenschaftliche Schminke etwas wegzuretouchieren und ihrer altersschwachen Haltung durch „exakt" gebraute, „experimentell" bewährte Lebenselixire und Zaubertränklein aufzuhelfen. Vergebens. Man kennt diese Kunstgriffe. Die Geschichte der Philosophie hat sie samt und sonders schonungslos aufgedeckt; sie hat die Kulissengeheimnisse der Dame Metaphysik, welche einst „dem Stein der Weisen" nachging und Säftlein zur Verewigung des menschlichen Lebens braute, bis zur Nacktheit enthüllt. In dieser entschleierten, entschminkten Gestalt aber präsentiert sie sich minder imposant. Ohne ihr, wie es vielfach geschieht, die Lebensfähigkeit ganz abzusprechen, möchten wir doch der Dame Metaphysik zu ihrem Jubiläum den wohlgemeinten Rat erteilen, sich vom Präsidialsitz in aller Stille wegzuschleichen und auf ihren wohlverdienten Altenteil zurückzuziehen, um die Führung unter den philosophischen Disziplinen jüngeren, willensstarken und arbeitsfreudigen Geschwistern zu überlassen. Nur ein Alters- oder Ehrenpräsidium könnten wir der Metaphysik allenfalls noch zubilligen, vorausgesetzt, daß sie den wirklichen Vorsitz jüngeren, rührigeren Kräften überläßt. Mit dem Ehrendiplom, welches wir unbescheiden genug waren, ihr in unserer „Sozialphilosophie", freilich ohne jeden Auftrag, auszustellen, könnte sie sich füglich zufrieden geben; denn dieses lautet (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, Enke, 1897, S. 126): Als Pfadfinderin und wissenschaftliche Bahnbrecherin im dunkeln Reiche des Unendlichen wird die Metaphysik auch in Zukunft ihren Platz wie ihr Recht behaupten dürfen, wenn und insofern sie den anmaßlichen Anspruch aufgibt, die letzte Wahrheit zu sein, vielmehr bescheidentlich sich dabei beruhigt, diese letzte Wahrheit nur zu suchen.

Lassen wir, wie es sich gelegentlich einer Jubiläumsbetrachtung geziemt, auch die übrige Nachkommenschaft der Stammmutter Philosophie Revue passieren, so müssen wir thränenfeuchten Auges ihrer zweiten Tochter, der Rhetorik, gedenken. Dieser einstmals so lockere Zeisig, der in den Sophistenschulen sich so wild herumtummelte und so toll gebärdete, daß man fast nur noch für ihn Aug' und Ohr besaß, sieht heute recht verfallen und sterbensmüde aus. Während die Rhetorik im

griechischen Altertum in Isokrates ihre höchsten theoretischen und in Demosthenes ihre höchsten praktischen Triumphe feierte, aber auch im römischen in Quinctilian und Cicero zur höchsten Blüte gelangt war, ja selbst im Mittelalter noch den Mittelpunkt der gelehrten Bildung, der septem artes liberales, ausmachte, fristet sie heute nur noch auf französischen Lyceen ein gar kümmerliches Dasein. Sie kränkelt und welkt zusehends dahin. Und sobald Frankreich, diese letzte Altersversorgungsanstalt der Rhetorik, ihr den weiteren Unterhalt versagt, werden wir ihr in der Nähe ihrer weiland Zwillingsschwestern, Astrologie und Alchimie, ein Grab schaufeln und sie für immer einbetten. An Rosen soll es ihrem Grabe aber niemals fehlen; denn wir bewahren ihr ein dankbares Gedenken. In ihrer Jugend war sie eine vielumworbene Schöne von bestrickenden Reizen, und in ihrem Alter wußte sie mit Würde zu sterben.

Der alte Hagestolz, die formale Logik, hat, wie ihm ein anderer Hagestolz, Kant, boshaft nachsagte, seit Aristoteles keine Fortschritte mehr gemacht. Von seinem Zwillingsbruder, der Grammatik, hat er sich frühzeitig getrennt und führte seither ein angesehenes, aber freudloses, weil isoliertes Dasein. Er flößte allen einen heillosen Respekt, aber niemandem eine warme Liebe ein. Seine gedankliche Sauberkeit und peinliche Korrektheit hat niemand angezweifelt; allein sein eckiges, pedantisches Wesen ließ kein intimeres Verhältnis mit anderen Wissenschaften aufkommen. Aber es scheint, daß der tödliche Hohn Kants den alten Gesellen aufgerüttelt und geschmeidigt hat. Denn in diesem Jahrhundert hat die Logik, Kant zum Tort, tüchtig zugepackt und ist mit langen Fortschrittsbeinen vorwärts gestürmt. Schon Hegel, der Begründer der Inhaltslogik, hatte der Logik das Präsidium in der Republik der philosophischen Disziplinen übertragen. Als aber der alte Junggeselle dem Präsidialsessel zustürmte, erregte er das Gelächter unserer philosophischen Brüder jenseits des Kanals; sie behaupteten nämlich — schon seit Bacon — die formale Logik hinke. Das eine Bein, das deduktive, sei zwar lang genug, vielleicht etwas zu lang geraten, dafür sei das andere, das induktive, um so viel kürzer. Und so renkte denn John Stuart Mill, der geschickte logische Chirurg, das andere Bein, das induktive, kunstgerecht ein, so daß die formale Logik nunmehr in flottem Tempo auf den ihr von Hegel zugesprochenen Präsidialstuhl zueilte. Dieser war aber inzwischen anderweitig besetzt;

die Erkenntnistheorie, die von Kant proklamierte Königin der philosophischen Disziplinen, saß mit souveräner Selbstherrlichkeit auf dem von den Neu-Kantianern frisch vergoldeten Throne. Einen Augenblick stutzte wohl die inzwischen mediatisierte formale Logik; aber, die traditionelle Steifheit ganz ablegend, folgte der alte Hagestolz einem kühnen Impulse und stellte — vor einem Menschenalter etwa — ihrer neukantischen Majestät Erkenntnistheorie einen formellen Heiratsantrag. Diese, rasch entschlossen, greift ohne langes Besinnen zu, und so wurde denn die Vermählungsfeier unter üblichem dialektischem Pomp begangen. Das scheinbar gemeinsam residierende Ehepaar nahm den in eins gebildeten Titel „erkenntnistheoretische Logik" an (Schuppe, Sigwart, Wundt); allein man täusche sich nicht: Die Erkenntnistheorie blieb die wirkliche Regentin, während ihr Gespons, die formale Logik, nur mehr die Rolle des Prinz-Gemahls spielte. Kaum waren die Flitterwochen glücklich vorüber, da war es auch schon um den Thron geschehen. Ein neuer Kronprätendent machte seine Ansprüche energisch geltend und setzte sie auch sieghaft durch: die physiologische Psychologie.

Lange genug war die Psychologie als Stiefkind der Philosophie angesehen und als ihr Aschenbrödel behandelt worden. Behauptete doch noch Kant im vorigen und Auguste Comte in unserem Jahrhundert, die Psychologie könne überhaupt niemals zum Range einer wirklichen Wissenschaft, einer exakten zumal, aufsteigen, da alles mathematisch Meßbare mindestens zwei Dimensionen voraussetze, während die Psychologie es nur mit einer zu thun habe, und andererseits jede andere Wissenschaft ein Objekt habe, an welchem es der Psychologie fehle, da bei ihr Subjekt und Objekt zusammenfallen: die Seele betrachtet die Seele. Nach diesem Verdammungsurteil von Kant und Comte glaubte die Psychologie, ewigem Aschenbrödeltum verfallen zu sein. Da kam der kecke, übermütige Prinz Physiologie und freite um das schämige Aschenbrödel (Weber, Fechner, Wundt, Exner, Flechsig). Zwar hatte schon Herbart, als Vertreter einer empirischen Psychologie, zuvor mit der Mathematik angebandelt, aber ohne durchgreifende und bleibende Wirkung. Mit der Mathematik hat die Psychologie nur geflirtet, ebenso wie die Logik, die seit dem Auftreten von Benno Erdmann (Logik, I. Band, 1892) wieder im Scheidungsprozeß mit der Erkenntnistheorie liegt, in jüngster Zeit der Mathematik ganz ernstlich den Hof macht (algebraische Logik von Schröder und Husserl). Aber legal verheiratet ist die Psychologie

nur mit der Physiologie. Auch ihre Namen wurden zu einem neuen Titel ineinander geschmolzen: Psychophysik. Die Psychophysik, welche seit den achtziger Jahren etwa ihr mildes Zepter schwingt, hat die depossedierte erkenntnistheoretische Logik abgelöst und ein glückliches Regiment inauguriert. Sie herrschte nach dem Grundsatz: leben und leben lassen. Sie entnahm ihre Methoden vielfach den Geisteswissenschaften, entlehnte aber die Handhabung des Experiments in erster Reihe den Naturwissenschaften, befruchtete dafür ihrerseits eine Reihe von Disziplinen, so insbesondere das ewige Sorgenkind der Philosophie, die Aesthetik. Wie die Herrschaft der erkenntnistheoretischen Logik einem anderen Sorgenkind der Philosophie, der Religionsphilosophie, zu gute kam (Ritschl, Kaftan, Dorner), so die der Psychophysik insbesondere einer biologischen Fundamentierung der Aesthetik (Groos, Hirth, Lipps, Volkelt, v. Stein, v. Berger, Jerusalem). Endlich und insbesondere hat die Herrschaft der Psychophysik dem etwas eingetrockneten Spätling der Philosophie, der Pädagogik, welche sich, sehr zu ihrem Nachteil, der mütterlichen Fürsorge entzogen und von ihr ganz getrennt hatte, jugendfrisches, lebenswarmes Blut wieder zugeführt. Auch die Pädagogik bedient sich in jüngster Zeit, wie die Aesthetik, des psychophysischen Experiments (Axel Key, Burgerstein, Kräpelin, Ebbinghaus) und lenkt damit in völlig neue Bahnen ein (Schiller, Ziehen).

Alle Anzeichen deuten indes darauf hin, daß der Höhepunkt der Psychophysik nunmehr überschritten ist. Was sie der Gesamterkenntnis zu leisten vermochte, hat sie, wie Jodls „Psychologie" uns glänzend belehrt, in großen Zügen schon vollbracht. Sie scheint jetzt, nachdem sie sich an zwei Dutzend Laboratorien — vorwiegend in Amerika — errichtet hat, an der Grenze ihrer Leistungsfähigkeit angelangt zu sein. Das Interesse für Psychophysik beginnt allgemach zu erlahmen, um sich mehr und mehr dem „neuen Herrn" zuzuwenden. Dieser „neue Herr" taucht unter mannigfachen Titeln auf, als da sind: Sozialphilosophie bezw. Soziologie und soziale Ethik.

Wenn nicht alle Anzeichen trügen, wird das anbrechende Jahrhundert das Philosophenvölkchen aller Länder unter dem Sternbild der Soziologie und sozialen Ethik versammelt finden. Wir befinden uns offensichtlich inmitten einer gedanklichen Völkerwanderung. Das jüngere, aufstrebende Geschlecht der Philosophen verläßt gruppenweise die verödeten, unwohnlich gewordenen Hallen der Metaphysik und wandert mit

seinem schweren geistesgeschichtlichen Gepäck ins neue Reich der Ideen — in die Soziologie. Nach unsäglich qualvollem Umherirren auf den Traumgefilden des „Unerkennbaren" (Kants Ding-an-sich, Spencers „Unknowable") ist das heranwachsende Philosophengeschlecht endlich beim Menschen angelangt — zum Menschen zurückgekehrt. Den philosophischen Modernen, den „Jungen", ist das Universum Hekuba. Nicht das Weltdasein, sondern das Menschendasein ist ihr zentrales Problem geworden. Ob das Universum aus Atomen, Energien oder Kraftzentren sich zusammensetzt, das mögen die neunmalweisen Metaphysiker untereinander ausmachen. Ob es einen und nur einen Weltzweck gibt, mag dem dialektischen Spürsinn der hochmütigen Alleswisser und Nichtskönner vorbehalten bleiben; wir bescheiden uns dabei, den menschlichen Lebenszweck auszumitteln (homo homini deus). Der Mensch ist und bleibt das interessanteste Untersuchungsobjekt des Menschen. Die Formen und Gesetze menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, wie sie die Soziologie in ihrem Sein, die Sozialphilosophie in ihrem Werden, die soziale Ethik in ihrem Sollen erfaßt, das sind die Probleme, welche an der Wende des Jahrhunderts die jugendstarken Geister entzünden und zu energievoller Gedankenarbeit entflammen.

Und so hat sich denn unsere Jubiläumsbetrachtung zu einem kleinen Rundgang um die einzelnen Gefilde der philosophischen Disziplinen gestaltet, wenn wir uns auch nicht anmaßen dürfen, in diesen dürftigen Umrissen eine philosophische Miniaturbilanz des scheidenden Jahrhunderts geboten zu haben. Jedenfalls schließen wir, wie unsere Skizze gezeigt hat, dieses Jahrhundert — auch philosophisch — mit starken Ueberschüssen ab. Rechnen wir vollends die reichen Erträgnisse hinzu, welche die Philosophie unseres Jahrhunderts von seiten der Naturwissenschaft, der Biologie zumal, eingeheimst hat (Darwin, Häckel, Spencer, Wallace, Huxley), endlich und insbesondere die Triumphe der philosophiegeschichtlichen Darstellung, wie sie uns das strahlende Dreigestirn Eduard Zeller, Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer in einer klassischen Vollendung beschert hat, ein Dreigestirn, gegen welches alle philosophiegeschichtlichen Darstellungen der früheren Jahrhunderte wie flüchtige Sternschnuppen verbleichen, so erweist sich der philosophische Saldo, den wir auf das neue Jahrhundert übertragen, als ein recht ansehnlicher.

Der Rückblick auf die zurückgelegten 2500 Jahre ist kein ent-

mutigender. Vieles ist erreicht. Mathematik, Physik, Chemie, beschreibende Naturwissenschaften und Nationalökonomie, welche ursprünglich allesamt aus dem Schoße der Philosophie hervorgegangen sind (Aristoteles), aber, flügge geworden, seither ihre eigenen Bahnen wandeln, gereichen in ihrer heutigen Machtentfaltung der ehrwürdigen Stammmutter Philosophie, die sie gebar, zur höchsten Zierde. Aber auch ihren, der mütterlichen Zucht noch nicht ganz entwachsenen Kindern und Enkelkindern geht es, wie unsere Jubiläumsskizze gezeigt haben dürfte, recht erträglich. Jedes sucht an seinem Platze das Rechte — den Sinn seines Daseins. Wie die Aesthetik das Schöne, so sucht die Ethik das Gute; wie die Rechtsphilosophie das Gerechte, so die Religionsphilosophie das Ewige; wie die Geschichtsphilosophie das Verharrende, so die Philosophiegeschichte das Wesentliche; wie die Psychologie das innerlich Erlebte, so die Logik das formal Richtige; wie endlich die Naturwissenschaften das Wirkliche, so die Philosophie das Wahre.

Wie man angesichts dieser Ueberfülle von Aufgaben, dieses unerschöpflichen Jungbrunnens von neuen Entwürfen und Zielen, der nunmehr 2500jährigen Firma Philosophie zumuten konnte, sie solle liquidieren und sich bei lebendigem Leibe begraben lassen, damit ihre Nachkommen ihre Erbschaft je früher antreten könnten, ist mir unerfindlich. Und doch wurde dieser intellektuelle Meuchelmord begangen. Vor einigen Jahren (1894) veröffentlichte ein früherer Wiener Dozent, Dr. Richard Wahle, ein Buch, dessen Titel sich wie ein Epitaph der Philosophie ausnahm; denn er lautete: „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik." Zum Glück erwies sich das Buch besser, als sein frevlerischer Titel. Die Nemesis blieb auch nicht aus. Wahle wollte die 2500jährige Matrone Philosophie gliedweise umbringen; sie hat sich bitter gerächt. Zur Sühne für seine Ruchlosigkeit wurde er dazu verurteilt — ich hoffe, nicht lebenslänglich —, die von ihm für tot erklärte Philosophie Tag für Tag lebendig vorzutragen — in Czernowitz.

Fälschlich Totgesagte haben bekanntlich ein sprichwörtliches Anrecht auf Langlebigkeit. Und so könnte auch die Philosophie gelegentlich ihres 2500jährigen Jubiläums ihrem Would-be-Totengräber, wie einst der totgesagte Papa Wrangel, die geflügelt gewordenen Worte zurufen: „Ick dementiere mir."

Und sollen wir unsere Jubiläumsbetrachtung nicht bei einem ge-

sättigten Rückwärtsblicken bewenden lassen, sondern auf ein thatenfrohes Vorwärtsblicken abstellen, so erklären wir uns unumwunden für einen Passepartout der Philosophie. Haben wir nämlich vorhin richtig definiert, daß die Naturwissenschaft das Wirkliche, die Philosophie in ihrer Ganzheit das Wahre zu ermitteln hat, so können vielleicht die Naturwissenschaften dermaleinst ihr Tagewerk beschließen, wenn nämlich die Erforschung der Wirklichkeit erschöpft sein wird, aber die Philosophie niemals. Denn ihr Strebensziel, die Wahrheit, ist unerschöpflich. Wir können sie nur suchen und anstreben, wie schon Lessing gefordert, aber nie ganz erreichen. Jede Zeit hat ihre Wahrheit, also muß auch jede Zeit ihre Philosophie haben. Deshalb kann die Philosophie niemals absterben, sie ist und bleibt vielmehr der ewige Jude unter den Wissenschaften.

III.

Das Prinzip der Entwickelung in der Geistesgeschichte [1].

I.

Philosophische und geschichtliche Wahrheiten von großer Allgemeinheit haben im Unterschied von naturwissenschaftlich erkannten die fatale Eigenschaft, daß sie stets eine Petitio principii in sich bergen. Diese kann in so hohem Grade jedem normal denkenden Menschen einleuchten, daß sie allenthalben Billigung und Anerkennung findet; aber zu zwingender Ueberzeugungskraft, wie sie naturwissenschaftlich erkannten Thatsachen und selbst Gesetzen einwohnt, wird man eine aus einer Petitio principii hervorgegangene philosophische Wahrheit nie erheben können. Denn der Bohrwurm Skepsis benagt mit Vorliebe die Holzstämme philosophischer Denkarbeit, während er sich vor der eisernen Gewalt von Thatsachen und Naturgesetzen scheu verkriecht. Daher kommt es, daß selbst die einleuchtendsten geisteswissenschaftlichen Wahrheiten sich immer wieder eine Kritik gefallen lassen müssen, ja ihr ganzes Existenzrecht häufig in Frage gestellt sehen, weil der Zweifler ihre Petitio principii verwirft und sich grundsätzlich auf einen anderen Boden stellt. Ist aber der Ausgangspunkt verschoben, dann muß natürlich auch das Endresultat sich mitverschieben, also ein anderes, zuweilen sogar ein entgegengesetztes werden.

Um aus dieser verzweifelten Unsicherheit hinaus zu gelangen, haben

[1] Verlesen in der ungarischen Akademie der Wissenschaften. Vgl. auch meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 38 ff.

die Geisteswissenschaften, vorab Philosophie und Geschichte, neuerdings den Versuch gemacht, sich der naturwissenschaftlichen Methode zu bedienen. Die altersgraue, greisenhaft umhertastende Mutter, die Philosophie, erborgt von ihrer jugendfrisch einherstolzierenden, selbstsicher auftretenden Tochter, der Naturwissenschaft, den festen Stab der induktiven Methode, welcher diese die Sicherheit ihrer Ergebnisse verdankt, um gleich ihr festen und kecken Schrittes auftreten zu können.

Der Franzose Auguste Comte hat diesen systematischen Verjüngungsversuch der Philosophie durch Einimpfung der naturwissenschaftlichen Methode zuerst vorgenommen, der Engländer John Stuart Mill diesen Prozeß, die induktive Methode philosophisch zu fruktifizieren, mit virtuoser Folgerichtigkeit weiter geführt, sein Landsmann Herbert Spencer in fünfunddreißigjähriger rastloser Thätigkeit diesen Versuch in seinem monumentalen, zehn Bände umfassenden Lebenswerke systematisch ausgebaut. Heute gibt es endlich auch philosophische Wahrheiten von etwelcher naturwissenschaftlich exakter Sicherheit. So haben in den letzten Jahren auch auf deutscher Seite Männer wie Ernst Laas, Aloys Riehl, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Wundt, Richard Avenarius u. a. eigene, zum Teil glückliche Versuche angestellt, die Philosophie auf einen durchaus positiven, d. h. rein naturwissenschaftlichen Boden zu stellen und ihr dadurch jene solide, unanfechtbare Basis zu geben, um welche sie ihre, der mütterlichen Zucht entwachsene Tochter, die Naturwissenschaft, neidet.

Fruchtbringend hat sich diese Umpfropfung der alten Philosophie auf einen jungen Schößling namentlich auf dem Felde der psychologischen Forschung erwiesen. Nachdem E. H. Weber von der vergleichenden Anatomie, Theodor Fechner von der Physik, Hermann Lotze und Wilhelm Wundt von der Physiologie aus zur Psychologie gelangt waren, haben sie mit großem Erfolge den Versuch gemacht, die in der Biologie geltenden Methoden und die auf dem Felde der experimentellen Forschung gewonnenen Einsichten auch für die Psychologie glücklich zu verwerten. Und so entstanden, namentlich unter Vorantritt Wundts, Laboratorien für Psychologie — eine Institution, die man vor fünfzig Jahren noch allenthalten für eine Hirnverbranntheit erklärt haben würde, während sie jetzt ihren Siegeslauf durch die Welt hält. England, Frankreich und die Schweiz hatten Ende 1894 je ein solches Laboratorium, Deutschland deren fünf, während das sich auch geistig mit Blitzesschnelligkeit

entwickelnde Amerika deren ein gutes Dutzend besitzt, daneben auch noch einen der besten psychologischen Köpfe der Gegenwart, William James.

Freilich ist das bisherige Resultat der experimentellen physiologischen Psychologie ein eng begrenztes. Denn die bisher gefundenen, noch dazu stark bestrittenen experimentellen Methoden und Ergebnisse beweisen mehr für die physiologische Seite des psychischen Prozesses als für die rein psychische. Zugegeben, Spinoza habe recht, daß zwischen der physischen Reihe der Bewußtseinsvorgänge und der psychischen das Verhältnis strenger Parallelität obwalte, so vermögen wir mit unseren heutigen Experimentiermethoden der physischen Reihe zwar leidlich beizukommen, während wir vor der rein psychischen, vor den komplizierteren Funktionen zumal, nach wie vor stille stehen. Und so bringt es denn die Natur der experimentellen Psychologie mit sich, daß wir die berauschenden Hoffnungen, die man anfänglich an sie geknüpft hat, als werde sie uns einst den Schlüssel zum großen Welträtsel, das seit Jahrtausenden die vorzüglichsten Denker der Menschheit narrt, endlich bringen, auf ein bescheidenes Maß werden herabdämpfen müssen. Denn die bisherigen Ergebnisse dieser jungen Wissenschaft sind einerseits noch nicht genügend abgeklärt und untereinander abgestimmt, so daß man vielfach von ihr den Eindruck gewinnt, als würden einzelne ihrer übereifrigen Vertreter in eine neue Scholastik der Zahl und in einen Fanatismus der als Selbstzweck fungierenden Experimente einmünden; andererseits kann man sich nicht verhehlen, daß diese Ergebnisse, selbst wenn sie untereinander übereinstimmten, doch nur in recht engen Grenzen Geltung hätten und daher für die Konstruierung eines Weltbildes wenig bewiesen.

Der Engländer Henry Thomas Buckle versuchte nun, der großen Frage, wie man die geistigen Phänomene in naturwissenschaftlich exakter Weise bearbeiten und sie somit auf einen gesicherten Boden stellen könnte, von der geschichtlichen Seite beizukommen. Unter Zuhilfenahme der Ergebnisse der von Quetelet begründeten Moralstatistik und einer Fülle ethnographischer Beobachtungen versuchte er den in der Kultur- und Sittengeschichte der Menschheit waltenden Gesetzen auf die Spur zu kommen. Der Einfluß der terrestrischen Lage, der Bodenbeschaffenheit und des Klimas auf die treibenden Kulturideen der betreffenden Länder, den schon Aristoteles geahnt hatte, wird von Buckle an über-

raschenden Beispielen von einschmeichelnder Beweiskraft dargethan. Sein Resultat gipfelt in dem Satz, daß auch das geschichtliche Leben, dessen mannigfache Aeußerungsformen alle Offenbarungen menschlicher Geistesthätigkeit in sich schließt, ebensosehr in strenger Gesetzmäßigkeit verläuft wie die Natur selbst. Natur und Geschichte sind gleicherweise unterworfen dem Satz des Grundes, der Kategorie der Kausalität. Weder im Walten der Natur noch im Weben des Geistes geschieht etwas ohne zureichenden Grund.

Indem Buckle solchergestalt die Kausalität als das tragende Grundgesetz aller im geschichtlichen Leben sich abspielenden geistigen Prozesse im einzelnen nachzuweisen versucht, gewinnt er die Möglichkeit, auch die Offenbarungen des Geistes in naturwissenschaftlich exakter Weise zu behandeln und dadurch den allgemeinen Wahrheiten der Geschichte einen festen Untergrund zu verleihen. Seit Buckle gibt es doch wenigstens eine geschichtliche und philosophische Wahrheit von größter Allgemeinheit, die nicht mehr angefochten werden kann, da Buckle sie auf induktivem Wege zu unumstößlicher Sicherheit erhoben hat, und diese lautet: Die Zivilisation ist nicht das willkürliche Produkt eines zufälligen Spiels von blinden physischen Kräften oder geistigen Potenzen, sondern sie ist das notwendige Ergebnis einer streng ineinander greifenden, lückenlos sich forterzeugenden Ursachenkette.

Gewiß ist der durch Buckle gewonnene Einblick in das Wesen der Geschichte ein gewaltiger Fortschritt gegenüber jener atomisierenden Auffassung, wonach die Geschichte nur den tollen Traum eines schlafenden Gottes, das chaotische Durcheinanderwirbeln von blinden Kräftemassen darstellen sollte. Gleichwohl reicht das von Buckle, freilich unter allzu einseitiger Heraushebung der materiellen Bedingungen, mit grandioser Gestaltungskraft auf die Geschichte angewendete Gesetz der Kausalität zur Erklärung aller geschichtlichen Phänomene nicht aus. Seine einseitige Hervorkehrung der Kausalität konnte ihn zu der paradoxen Behauptung verführen, daß die natürliche Begabung der Menschen, soweit wir dieselbe zurück zu verfolgen vermögen, keine Fortschritte gemacht habe, daß vielmehr die unleugbar vorhandenen Fortschritte der Zivilisation nur auf die Verbesserung der äußeren Umstände zurückzuführen seien, unter welchen die sich gleich bleibende Begabung der Menschen sich zu entfalten vermochte. Ja, Buckle versteigt sich zu dem Satze: „Das in einem zivilisierten Lande geborene Kind ist wahrscheinlich dem

unter Barbaren geborenen nicht überlegen." Fortgeschritten seien also nur die äußeren Vergünstigungen der dienstbar gemachten Natur, nicht die menschlichen Fähigkeiten und die aus ihnen entsprießende Moral.

Als Buckle diese paradoxen Behauptungen der Welt mitteilte (1857), konnte er freilich nicht ahnen, daß zwei Jahre später (1859) Darwins epochemachendes Werk „On the origine of species by means of natural selection" erscheinen werde, ein Werk, das in seinen letzten Konsequenzen die notwendige Verbesserung der Einseitigkeit Buckles enthielt. Hatte Buckle die Menschheitsentwickelung unter den Gesichtspunkt der *Kausalität* und nur unter diesen gestellt, so lehrte uns Darwin den Gesichtspunkt der *Entwickelung*, die in der anorganischen Natur durch Lyell bereits nachgewiesen war, auch in der organischen Natur in den Vordergrund stellen. Damit ist die Kausalität nicht etwa beseitigt, sondern im Gegenteil stillschweigend vorausgesetzt. Nur ist sie nicht mehr der einzige Tragepfeiler der Menschheitsgeschichte, wie bei Buckle, vielmehr bildet jetzt die *Kausalität ein bloßes Moment der Entwickelung*. Die Menschheitsgeschichte als Geschichte des organischen Lebens in höchster Potenz stellt auch nach der Lehre Darwins eine Kausalkette dar, aber nicht *nur* eine Kausalkette. Der Begriff der Entwickelung ist sehr viel reicher, als der der Kausalität; er befaßt die Kausalität als vorausgesetztes Moment in sich, geht aber über den Inhalt des Kausalbegriffs weit hinaus, indem er durch die Einfügung der Lehre vom Kampf ums Dasein und vom Ueberleben des Passendsten das *teleologische* Moment hinzufügt. Lehrt uns der auf die Geschichte angewendete Kausalitätsbegriff nur, daß der Fortschritt der Zivilisation sich notwendig so abspielen mußte und nicht anders abspielen konnte, als es geschehen, so lehrt uns der umfassendere Begriff der Entwickelung, daß dieser Fortschritt nicht bloß ein *notwendiger*, sondern für uns Menschen ein notwendig *guter* war, sofern im Ringen nach neuen Daseinsformen nur das Nützlichere, Passendere sich behauptet hat, während das minder Nützliche und Lebensunfähige untergegangen ist. Demnach ist die Kausalität in der Geschichte keine starr mechanische, wie bei Buckle, sondern eine immanent teleologische. Auch in den geschichtlichen Daseinsformen hat sich das Zweckmäßigste und nur dieses behauptet, während das minder Zweckmäßige untergegangen ist. Ausgeschlossen ist's daher, daß die menschlichen Fähigkeiten stehen geblieben seien, wie Buckle meinte. In der lebendig organischen Natur bleibt

nichts stehen. Alles entwickelt sich, und zwar nach oben, d. h. nach dem Stufengang immer höherer Zweckmäßigkeit. Der menschliche Intellekt besitzt heute Fähigkeiten, die der Kulturmensch der Vorzeit niemals besessen hat, und die der Hottentotte der Gegenwart nicht ahnen würde, auch wenn man ihn in Europa erzöge. Das menschliche Gehirn hat sich eben mit entwickelt. Das Cerebralsystem des Fidschi-Insulaners z. B. wird diesen Sprung durch eine jahrtausendelange Entwickelung des Zentralnervensystems der Europäer nicht mitzumachen in der Lage sein, selbst wenn er von seiner Wiege an im Hause eines Charles Darwin erzogen worden wäre. Wir sind eben intellektuelle Aristokraten. Unser Nervensystem ist ebenso gewissen biologischen Bedingungen und Veränderungen unterworfen, wie etwa unser Muskelsystem. Und gilt nun der Darwinsche Satz der Entwickelung für die gesamte Biologie, dann natürlich auch für unser Nervensystem — von den neueren Vererbungstheorien gar nicht zu sprechen. Weisen wir nur auf einen Punkt hin: Der antike Hellene oder Hebräer — um nur die leuchtendsten Muster jener alten Kultur hervorzuheben, von denen alle Europäer in letzter Linie geistig abstammen — ahnte nicht einmal das, was wir heute Erfindungsgeist nennen. Die Alten fanden manches, aber sie erfanden im Verhältnis herzlich wenig. Heute aber wetterleuchtet und blitzt der menschliche Geist vor lauter Erfindungen. Jede Stunde fast bringt uns irgend eine kleine praktische, jedes Jahr eine Fülle großer, theoretisch wichtiger Erfindungen. Haben sich nun unsere Fähigkeiten gegen die unserer Vorfahren nicht geändert und erweitert? Gewiß, durchgreifend sogar! Jene besaßen keine Erfindungsgabe, während bei uns die Erfindungen seit dem 16. Jahrhundert Schlag auf Schlag, gleichsam in geometrischer Progression, aufeinander folgen, sofern jede neue Erfindung der künftigen zur Basis dient.

Freilich folgen sie aufeinander nach dem Satz der Kausalität, indem immer die eine Erfindung die andere anregt oder auch direkt hervorruft. Aber sie folgen einander nicht bloß nach dem Satz des Grundes, sondern nach dem der teleologischen Entwickelung. Die Kausalität ist dabei der terminus a quo, die Teleologie der terminus ad quem. Die neuen Erfindungen lösen die alten nicht bloß deshalb ab, weil sie logisch notwendig aus ihnen folgen, sondern weil man sie ihrer Nützlichkeit wegen sucht. Ueberblickt man daher die Reihe der seit drei Jahr-

hunderten gemachten Erfindungen, so wird es unschwer sein, festzustellen, daß sich in ihnen durchgängig neben der Kausalität eine immanente Teleologie offenbart. Ist dem aber so, dann heißt das treibende Gesetz der Geschichte nicht Kausalität, wie Buckle annahm, sondern Entwickelung nach dem Prinzip der immanenten Teleologie.

Was ich hier am Beispiel der Technik der Erfindungen angedeutet habe, das läßt sich auch auf den übrigen Gebieten menschlichen Geisteslebens, insbesondere in der Kunst, Religion und Wissenschaft, nachweisen. Wie in der gesamten organischen Natur, so heißt auch das Losungswort des Geisteslebens: Entwickelung. Und ist der namentlich von Leibniz mit besonderem Nachdruck betonte Satz: natura non facit saltus von der heutigen Wissenschaft allgemein anerkannt, weil durch die weltbewegenden biologischen Entdeckungen Darwins glänzend bestätigt, so möchte ich diesem Satze die erweiterte Fassung geben: natura non facit saltus, ne mens quidem.

Der Geist ist doch wohl nur ein Ausschnitt der Gesamtnatur und muß daher genau den gleichen Gesetzen unterworfen sein, wie jene. Und steht es heute außer Frage, daß in der Biologie die Kausalität und die mit immanenter Teleologie vor sich gehende Entwickelung die Grundgesetze darstellen, so erwächst dem heutigen Forscher der Geistesgeschichte die Aufgabe, den Aeußerungen dieser Grundgesetze auch in der Welt des Geistes nachzuspüren. Was Buckle vor einem Menschenleben für den Begriff der Kausalität in der Geschichte geleistet hat, daß er nämlich, unterstützt von der aufkommenden Statistik, dessen unbedingte Geltung für das gesamte geschichtliche Leben nachwies, das muß heute, nachdem wir die Errungenschaften Darwins und seiner Nachfolger eingeheimst haben, für den der Entwickelung geschehen.

Der Riesenaufgabe, die Geltung des Entwickelungsprinzips in der Gesamtgeschichte der Menschheit, insbesondere in den hervorragendsten Offenbarungen derselben in Kunst, Religion, Moral, Recht, Philosophie, Wissenschaft und Technik zu erweisen, ist natürlich nur ein Universalgenie gewachsen. Leibniz, dieses ἅπαξ λεγόμενον an allseitiger Bildung, war vielleicht der letzte Mensch in der Geschichte, der mit seinem weltüberschauenden Feldherrnblick dieses gewaltigen, alles umfassenden Stoffes Herr geworden wäre. Unzulässig ist es aber, diese für einen Epigonen unlösbare Riesenaufgabe hinauszuschieben, bis uns ein zweiter Leibniz erstehen würde. Die Wissenschaft hat mit dem Zuwarten auf einen Er-

löser, auf einen philosophischen Messias, ebenso schlechte Erfahrungen gemacht, wie einzelne Religionen, so daß das Hinausschieben von wichtigen Problemen auf ein erhofftes künftiges Universalgenie mit Recht als senile Impotenz hingestellt werden kann. Liegt ein gewaltiges Problem vor, das vollkommen nur von einem Gedankenriesen gelöst werden kann, so mache sich in Ermangelung eines solchen auch der Zwerg nur ruhig und unverdrossen an die Arbeit. Von der kleinen Domäne aus, die dieser gut beherrschen und bemeistern kann, vermag er vortreffliche Bausteine anzufertigen, die dem etwa kommenden Riesen als brauchbare, ehrlich gearbeitete Materialien recht willkommen sein dürften. Von einer solchen kleinen Domäne aus sei hier der Versuch gemacht, die Anwendbarkeit des Prinzips der Entwickelung an einem verhältnismäßig kleinen Ausschnitt der Philosophie nachzuweisen. Nicht der ganzen Philosophie. Denn so sehr ich auch überzeugt bin, daß ein überlegener Geist, der mit umfassendem Blick die Gesamtgeschichte des Menschengeistes, insbesondere der Philosophie, zu überschauen in der Lage wäre, unschwer die Fäden herausfände, die alle geschichtlichen Strömungen und philosophischen Systeme miteinander verbinden, und zwar verbinden am Faden der Kausalität und immanenten Teleologie, so schrecke ich doch vor der gewaltigen Aufgabe zurück, das Gesamtgebiet der Philosophie und Geschichte zu bearbeiten und den Kampf ums Dasein der Ideen in allen seinen Phasen zu verfolgen, sowie das Ueberleben des logisch Passendsten in der Gesamtgeschichte des menschlichen Geisteslebens nachzuweisen. Ich bescheide mich vielmehr, eine Epoche der Philosophiegeschichte herauszugreifen und an dieser die Gültigkeit des Entwickelungsgesetzes klarzulegen. Diese Epoche ist nun die Philosophie im Zeitalter der Renaissance.

II.

Nicht ohne Geflissentlichkeit wählte ich zur Exemplifizierung des oben angedeuteten Gedankenganges gerade das Zeitalter der Renaissance. Keine Epoche der Philosophie scheint nämlich dem von mir postulierten Grundprinzip der Entwickelung auch der geistigen Phänomene mehr zu widersprechen, als die der Renaissance. Man greife nur eine beliebige Darstellung dieser Epoche der Philosophie heraus, und man wird durchweg die Meinung vertreten finden, der menschliche Geist sei in der Zeit der Renaissance aus jahrhundertelanger Erstarrung erwacht. So be-

ginnt Moritz Carriere seine „philosophische Weltanschauung der Reformationszeit", nebenbei bemerkt, die einzige vorhandene größere Monographie, welche die gesamte Philosophie der Renaissance behandelt, mit den Worten: „Der erste Flügelschlag des antiken Geistes regte sich nach tausendjähriger Verpuppung in den Seelen italienischer Dichter." Wäre der Satz wahr, daß der antike Geist ganz entschlummert gewesen, und erst nach einer tausendjährigen Lethargie durch die Dichterfürsten Italiens zu neuem Leben erweckt worden ist, dann müßte man das Prinzip der Entwickelung der Geistesgeschichte der Menschheit als unhaltbar preisgeben. Entwickelung und Kausalität fordern eben gleicherweise als ihr unentbehrliches Komplement den Satz der Kontinuität. Die Kausalreihe darf an keinem Punkte unterbrochen, die Entwickelung in keiner Phase des geschichtlichen Daseins ausgesetzt werden, sollen sie wirklich die treibenden Grundkräfte der Geschichte sein. Nur wenn eine kausale und eine teleologische Kontinuität in der Geistesgeschichte der Menschheit lückenlos nachgewiesen werden kann, ist die Erhebung der Kausalität und Entwickelung zu gesetzmäßigen Triebrädern der Geschichte — mit Einschluß der Geistesgeschichte — zulässig.

Versteht man das Mittelalter, wie bisher, als Stillstand des menschlichen Geistes, oder gar als rückläufige Linie, dann ist die Kontinuität in der Geschichte unterbrochen und damit die Anwendbarkeit des Prinzips der Entwickelung auf historische Phänomene illusorisch gemacht. Und gibt man auf der anderen Seite Carriere und den übrigen Darstellern der Philosophie der Renaissance gar zu, daß die Antike ein ganzes Jahrtausend in der Versenkung verschwunden war, gleichsam in einem litterarischen Hades nur noch ein Schattendasein geführt hat, und daß dann der Dichterprinz Dante etwa das schlummernde Dornröschen durch den Kuß seiner Muse aus dem Zauberschlaf geweckt, also wie ein Deus ex machina die Antike aus der Versenkung des litterarischen Hades wieder ans Tageslicht gezogen habe, dann freilich gehört die von mir postulierte gesetzmäßige Entwickelung des Geisteslebens der Menschheit in die Plunderkammer abgetragener und fadenscheinig gewordener philosophischer Begriffe. Stellte die Renaissance wirklich eine Neubelebung des menschlichen Geistes, oder auch nur eine Wiederbelebung desselben unter Ueberspringung eines ganzen Jahrtausends dar, dann kämen wir zu einer geistigen creatio ex nihilo.

Allein auch für geistige Phänomene gibt es keine creatio ex nihilo,

sonst müßten wir nämlich vom Geist im Gegensatz zur Natur aussagen: Mens facit saltus. Natur und Geist wären dann aber keine parallele, sondern entgegengesetzte Welten. Dort herrschte strenge Gesetzmäßigkeit, Kausalität und immanente Teleologie, hier blöder Zufall, ein willkürliches Hinüberhüpfen über Jahrhunderte der Geschichte. In der übrigen Natur würde der Satz gelten: omne vivum ex ovo, nur beim Geist wäre alsdann eine generatio aequivoca seu spontanea möglich. In der physischen Reihe der Phänomene könnte alles Entstehen nur als Synthese von schon Vorhandenem begriffen werden, in der psychischen hingegen könnte schon Vorhandenes untergehen, ohne den Keim zu Neubildungen zu hinterlassen, und umgekehrt neues Dasein auf dem Wege der Selbstzeugung entspringen, ohne an das bereits Vorhandene notwendig anzuknüpfen.

Wir können freilich niemandem verwehren, sich auf diesen dualistischen Standpunkt, der Natur und Geist zu schroffen Gegensätzen stempelt, zu stellen. Doch möchten wir den Vertretern eines solchen Dualismus, die keine Parallelität, sondern eine Heterogeneität von Natur und Geist annehmen, folgende Erwägungen anheimgeben. Die neuen experimentellen Forschungen der Psychologie haben doch sicherlich die eine Thatsache zur Evidenz erhoben, daß zwischen der physischen Reihe der Phänomene und der psychischen ein strenger Parallelismus obwaltet. Und braucht man auch mit den Materialisten nicht so weit zu gehen, aus diesem strengen Parallelismus auf eine völlige Identität zu schließen, so zeigt uns doch das Weber-Fechnersche Gesetz z. B. schon in den engen Grenzen, innerhalb deren es gilt, daß zwischen Reiz und Empfindung ein konstantes Verhältnis vorhanden ist. Ob dies ein logarithmisches ist, wie Fechner behauptet, ist für unsere Frage ganz nebensächlich. Denn sobald überhaupt die Empfindung, also die psychische Reihe der Phänomene, in gesetzmäßiger, weil mit unfehlbarer Konstanz sich einstellender Weise auf den Reiz, d. h. auf die physische Reihe, reagiert, so ist damit der Beweis erbracht, daß im Geistesleben, parallel dem körperlichen, strenge Gesetzmäßigkeit herrscht. Denn hinter jeder beobachteten Konstanz lauert ein Gesetz. Gesetze sind eben nichts anderes, als Formeln für einen beobachteten Rhythmus, sei es in der Natur, sei es in der Welt des Geistes.

Damit wäre zunächst bewiesen, daß es auch im Geist keine generatio aequivoca seu spontanea geben kann. Wo Gesetz herrscht, da hat die

Willkür ihre Schranke. Auch der Geist ist also nicht im stande, in eigenmächtiger Weise eine neue, von früheren Denkelementen in keiner Weise abhängige Kausalreihe zu eröffnen, sondern wo eine Kausalitätsreihe neu zu beginnen scheint, da heißt dies nichts weiter, als daß die vorangegangenen Glieder dieser Kausalitätsreihe von zu komplizierter Beschaffenheit seien, als daß sie mit Leichtigkeit aufgefunden werden könnten. Und abgesehen davon, daß nach Kant die Kategorie der Kausalität sogar nur auf Erscheinungen, also auf Vorgänge unseres Bewußtseins, anwendbar ist, zeigt die englische Associationspsychologie von Hobbes, Locke, Hume, Hartley und Priestley an bis auf unsere Tage, daß die Reproduktion von Vorstellungen in unserem Bewußtsein streng gesetzmäßig, ja sogar mit einer gewissen mechanischen Kausalität vor sich geht. Man studiere die Gesetze der Association nach welchem System man wolle, und man wird sich der Ueberzeugung nicht verschließen können, daß das Gesetz der Kausalität wie in der Natur, so auch in der Geisteswelt seine unentrinnbare Wirkung ausübt und eben deshalb seine unanfechtbare Geltung hat. Wohl vermochte Kant in einem kühnen Wort, der Natur, dem Ding an sich, die Kategorie der Kausalität abzusprechen, um desto eindringlicher die strenge Kausalität unserer Bewußtseinsvorgänge hervorzukehren; aber zu dem Satz, daß in der Welt des Geistes blinder Zufall walte, keine kausale Gesetzmäßigkeit bestehe, kann sich nur verbohrter Skeptizismus oder ein wissenschaftlicher Nihilismus versteigen, mit dem überhaupt nicht mehr zu rechten ist.

Sobald nun aber die Geltung des Kausalgesetzes für die Welt des Geistes erwiesen ist, so ist damit zugleich das Kontinuum in der Geschichte eben dieser Geisteswelt gegeben. Denn das Kontinuum ist nur ein Korrelat der Kausalität. Ist der Prozeß der Entfaltung des Menschengeistes ein notwendiger, so ist er zugleich ein notwendig kontinuierlicher. Mit der Entstehung der Sprache war die Möglichkeit zu dieser Kontinuität in der mündlichen Tradition gegeben — direkt durch Sage und Kultus, indirekt durch Rechts- und Staatsformen — und seit der Erfindung der Schrift pflanzte sich diese Tradition in den Denkmälern der Litteratur, Kunst und Religion fort. Solange der menschliche Geist sich in direkter Fortbewegung befindet, wie dies von der griechischen und semitischen Kultur an bis auf unsere heutige nachweislich der Fall ist, zumal hier alle geschichtlichen Zusammenhänge klar zu Tage treten, geht es nicht an, die Kontinuität der Kultur in Abrede

zu stellen. Die Art dieser Kontinuität kann eine verlangsamte oder beschleunigte sein, je nachdem die Kausalreihe des Gedankenverlaufs der ziviliſierten Menschheit — denn nur mit dieſer haben wir es hier zu thun — in einschläfernder Monotonie sich abspielt oder ein tropisches Tempo einschlägt; aber ganz aufhören, völlig unterbrochen werden kann die Kontinuität der Gedankenentwickelung der Menschheit an keinem Punkte, solange die Kausalität der geistigen Einflüsse nachwirkt. Unter Kausalität verstehen wir in diesem Zusammenhange natürlich die Denkmäler der Litteratur und Kunst, die rechtlichen und religiösen Institutionen, die politischen und sozialen Traditionen, welche jede Generation von der früheren überkommt, also als ein fertiges vorfindet, aber entsprechend den neuen Einsichten der betreffenden Generation ummodelt bezw. weiterbildet. Große Kriege, wie die der Perser, Griechen und Römer, barbarische Verheerungen, wie die der Völkerwanderung, tief einschneidende religiöse Umwälzungen, wie die Entstehung des Christentums, des Mohammedanismus und der Reformation, gewaltige Kulturereigniſſe wie die Kreuzzüge u. s. w. bestimmen natürlich das Tempo dieser Kontinuität. Aber ganz unterbrochen kann diese nur werden, wenn unser Planet zu eisiger, gletscherhafter Erstarrung erkaltet und damit allem organischen Leben auf demselben ein Ende bereitet sein wird.

Ist somit auch die Kontinuität des Kulturverlaufs ebenso gesichert, wie die Geltung der Kausalität im Reiche des Geistes, so erübrigt nur noch, unsern Begriff der Entwickelung gewissen skeptischen Einwürfen gegenüber zu verfechten. Ist das Prinzip der Entwickelung nur bei immanenter Teleologie zu begreifen, so sollte man meinen, daß es an der Epoche der Menschheitsgeschichte z. B., die wir verächtlich als Mittelalter zu brandmarken uns gewöhnt haben, scheitern müßte. Denn zweckmäßig war dieser Rückschritt, den das sogenannte Mittelalter gegen die Kultur der Griechen unter allen Umständen bedeutet — mit den Augen unſerer Zeit geſehen — doch gewiß nicht. Aber vielleicht nur dann nicht, wenn wir ihn eben nur mit den Augen unserer Zeit betrachten. Wir Heutigen, denen die Geschichte der Menschheit wie ein aufgerolltes Bild deutlich vor Augen steht, wir haben es leicht, spekulative Teleologie zu treiben und den Männern des 2. christlichen Jahrhunderts spöttelnd und mit hochmütigem Ueberlegenheitsdünkel zuzurufen, wie sie es hätten einrichten sollen, auf kürzerem Wege und mit dem Aufwande geringerer Kraftmittel und Zeitdauer zum

Ziele zu gelangen. Aber ich behaupte auch gar nicht, daß die Entwickelung der Menschheit schlechthin teleologisch, sondern nur, daß sie immanent teleologisch vor sich geht. Das will sagen: beim Ueberblick der Gesamtentwickelung der Menschheit gelangt man zur Ueberzeugung, daß manche Stauung und vorübergehende Rückbildung vermieden, mancher in die Irre führende Zickzackweg der Kultur hätte umgangen werden können, daß mit einem Worte die Entwickelung der menschlichen Kultur nicht überall und immer nach dem Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes verlaufen ist, so daß der heutige Denker einen großen, weisen Weltplan, eine von langer Hand zu anthropozentrischen Zwecken vorbereitete, in großem Stile teleologische Menschheitsentwickelung aus der Geschichte nicht zu konstruieren vermag. Das schließt aber nicht aus, daß man die transcendentale Teleologie leugnen, die immanente aber mit um so intensiverer Ueberzeugungskraft behaupten kann. Und gerade auf diesem Boden stehe ich, und nur von diesem aus kann ich die Geschichte der Menschheit, auch ihre geistige Geschichte, begreifen und erklären. Gäbe es Endursachen und Endzwecke in der Natur, so wäre mir das Mittelalter ein unerklärliches Rätsel. Denn einen Weltbaumeister, der sich in seinem Plane so verzeichnet, daß er, statt direkt auf das angebliche Ziel der Menschheitsbeglückung hinzuarbeiten, den Umweg über das Mittelalter nimmt, den kann die Kirche lehren und ein frommes Gemüt glauben; aber die Logik und die philosophische Konsequenz beharren bei ihren Fragezeichen!

Um so begreiflicher erscheint aber das Rätsel des sogenannten Mittelalters unter Zugrundelegung der immanent teleologischen Betrachtungsweise. Danach haben nicht wir Sehenden, die wir auf den Schultern der Geschichte stehen und von hier aus den Weltverlauf überblicken, zu entscheiden, was etwa der Generation, in welcher Christus zum erstenmal seine frohe Botschaft kündete, nützlich war, sondern nur jene Generation selbst. In jedem Stadium der Geschichte wird die betreffende Generation eines Landes mit dem Instinkt der Selbsterhaltung unfehlbar das vollbringen, was ihr bezw. ihren geistigen Führern augenblicklich am nützlichsten erscheint.

Die immanent teleologische Betrachtungsweise braucht daher mit der rein teleologischen gar nicht übereinzustimmen, ja sie kann ihr geradezu widersprechen. Ist dem aber so, dann ist das geschichtsphilosophische Problem, wie man den Stillstand des Geistes im Mittel-

alter, wenn es einen Zweck in der Geschichte geben sollte, zu begreifen habe, mit spielender Leichtigkeit gelöst. Auf der einen Seite wird sich uns zeigen, daß bei schärferem kritischen Zusehen sich auch im Mittelalter eine gewisse geistige Kontinuität wird aufspüren lassen, auf der anderen werden wir uns sagen, daß wo eine zweckwidrige Rückwärtsbewegung vorzuliegen scheint, die konstatierte Zweckwidrigkeit nur eine Spiegelfechterei unseres Verstandes ist. Wir Heutigen, die wir zu beurteilen vermögen, wie etwas historisch geworden ist, können sehr wohl etwas für zweckwidrig erklären, was die Damaligen, denen ein Blick in die Zukunft versagt war, mit vollem Recht für eminent zweckentsprechend gehalten haben. Und wer vermag zu entscheiden, ob nicht die kommenden Generationen die Leistungen des 19. Jahrhunderts, das ja von der Geschichte mehr gelernt, als irgend ein voraufgegangenes Geschlecht, für ebenso zweckwidrig erklären werden, wie wir die des Mittelalters!

Auch in der Geschichte des menschlichen Geistes gilt der Satz: es gibt keinen Stillstand und keine Ruhe; die scheinbare Ruhe ist nichts weiter als eine unendlich kleine, unserer Beobachtung sich entziehende Bewegung. Die Bewegung des Menschengeistes, wie sie sich im Kulturfortschritt offenbart, ist eine kontinuierliche und unaufhaltbare. Das Tempo dieser Bewegung kann ein verschiedenes sein, je nachdem die immanente Zweckmäßigkeit, welche das treibende Agens dieser Bewegung ist, eine Beschleunigung oder Verlangsamung fordert; aber einen absoluten Stillstand, oder gar einen wirklichen, bleibenden Rückfall gibt es in der Kultur so wenig, wie in der Natur selbst; die immanente Zweckmäßigkeit der Geschichte treibt von selbst, wenn auch nur langsam und auf scheinbaren Umwegen, immer höheren Daseinsformen zu. Die Träger einer Kultur können degenerieren, wie das Beispiel der Assyrier, Perser, Chinesen, Griechen, Aegypter, Araber und Römer eindringlich zeigt, nicht aber geht diese selbst zu Grunde. Was der menschliche Geist an bleibend wertvollen Leistungen hinterläßt, das bildet den eisernen Bestand der Kultur, der sich nicht nur von Generation zu Generation, sondern unter Umständen auch von Nation zu Nation vererbt. Degeneriert ein Volkstum, dann tritt sein Besieger die Kulturerbschaft an; die Ascendenten vertreten alsdann die Stelle jener Descendenten, die sich als unfähig erwiesen haben, eine hohe Kultur zu ertragen. Werden sich die romanischen Rassen z. B. an der Spitze unserer Zivilisation nicht behaupten können, so werden eben die germanischen die Hegemonie antreten.

Mit Rücksicht auf die Kontinuität der Geistesgeschichte kann es indes ganz gleichgültig sein, welches Volkstum vermöge seiner jungfräulichen Frische und unverbrauchten Kraft gerade die Eignung besitzt, den Schatz der menschlichen Kultur zu hüten und zu mehren. Nicht darauf kommt es bei der Kontinuität der Geistesgeschichte an, daß der Träger derselben immer der gleiche bleibt. Gleichviel an welchem Punkte unseres Planeten eine solche Kontinuität erfolgt, wenn sie nur überhaupt erfolgt.

III.

Der leitende Gedanke, von welchem meine Darstellung der Philosophie beherrscht wird, ist demnach der Begriff der Entwickelung als regulatives, nicht als konstitutives Grundprinzip der Geschichte. Während man die Philosophie der Renaissance allenthalben als eine Neugeburt gefeiert, im günstigsten Falle als ein unmittelbares, das ganze Mittelalter überspringendes Zurückgreifen auf die Antike dargestellt hat, wird es meine Aufgabe sein, zu zeigen, wie gewisse Strömungen des sogenannten Mittelalters, die man bisher entweder ganz übersehen, oder für Imponderabilien erklärt und demgemäß arg vernachlässigt hat, auf diese Wiedergeburt der Philosophie förmlich vorbereiten. Schon eine flüchtige Skizze gewisser abseits liegender Bestrebungen im Mittelalter wird uns darüber belehren, daß im Grunde neben der Patristik und Scholastik — den offiziellen Wortführern des mittelalterlichen Menschengeistes — sich auch eine oppositionelle Gegenströmung in ununterbrochener Reihenfolge, bald stiller, bald lauter, bemerkbar gemacht hat, die an die Antike anknüpfte. Mochten nun auch diese heidnischen Nebenströmungen bei der zwingenden Macht der mittelalterlichen Kirche zur Thatenlosigkeit, zu stillem, grimmigem Murren in geheimen Konventikeln verurteilt gewesen sein, so zeigen doch solche elementare Ausbrüche leidenschaftlicher Gereiztheit, wie sie in der anonymen Schrift „De tribus impostoribus“, die sogar Friedrich II. zugeschrieben worden ist, vorliegen, in unverkennbarer Weise, daß die Volksseele auch im Mittelalter von heidnischen Reminiscenzen und oppositionellen Regungen nicht frei geblieben ist.

Daß eine ununterbrochene Tradition von Oppositionellen sich fortpflanzte, die entweder das Heidentum noch nicht verlernt oder sich gar bewußt an die Antike angelehnt hat, mag folgende geschichtliche Betrachtung zeigen. Im 2. christlichen Jahrhundert knüpften die Gnostiker

unmittelbar an die griechische Philosophie an, und einzelne unter ihnen, wie z. B. die Karpokratiner, nahmen die platonische Republik, die sie als ihr Staatsideal priesen, so sehr wörtlich, daß sie die dort gelehrte Weibergemeinschaft in die Praxis umgesetzt haben.

Ebenso ist der gleichfalls dem 2. Jahrhunderte angehörende Antinomismus Marcions mit libertinistischen Ideen ganz und gar durchsetzt. Im 3. und 4. Jahrhundert sind es die Monarchianer und Arianer, welche der offiziellen trinitarischen Kirchenlehre oppositionell gegenüber treten und die Kontinuität des monotheistischen Gedankens darstellen. Wie die Arianer im 4. Jahrhundert die Kontinuität des Gedankens repräsentieren, so der demselben Jahrhundert angehörende Kirchenvater Firmianus Lactantius († 325) die Kontinuität der Form. Es ist ein ciceronianischer Stil, dem er nachstrebt — zuweilen nicht ohne Glück.

In der zweiten Hälfte des 4. und in der ersten des 5. Jahrhunderts hatte Augustin, das geistige Oberhaupt der Patristik, gegen eine ganze Reihe von häretischen Richtungen die auf den allgemeinen Konzilien festgestellte und sanktionierte orthodoxe Kirchenlehre mit dem Aufgebot seines ganzen Scharfsinns zu verteidigen. Die Kontinuität der paganisierenden, libertinistischen Richtung war also keineswegs unterbrochen. Bald sind es die Manichäer, die auch das Böse von Gott abstammen lassen, bald die Donatisten, welche die Einheit der Kirche schädigen, bald die Pelagianer, gegen die sich Augustin mit den scharfgeschliffenen Waffen seines stets kampfbereiten Geistes zu kehren hat. Diese Waffen selbst aber sind dem Arsenal der Antike entlehnt. Augustin ist nicht bloß figürlich, sondern auch in der regelrechten historischen Abfolge der Plato der christlichen Kirche, wie Thomas von Aquin ihr Aristoteles ist. Um so weniger ist abzusehen, wie man eine Kontinuität der Geistesgeschichte auch nur für die dunkelsten Epochen des Mittelalters in Abrede stellen kann. Augustin als philosophus platonizans ist für die christliche Kirche ein so starkes Bindeglied zwischen Dogma und philosophischer Tradition, daß mit ihm eine neue Kausalitätsreihe des Gedankens anhebt — die Tendenz nämlich, das Dogma philosophisch zu fundieren, den Kirchenglauben mit Platonismus zu durchtränken. Diese Tendenz reicht in ununterbrochener Gliederung bis zum Gipfel der Scholastik, Thomas von Aquin, hinauf und selbst noch tief in die Renaissance hinein. Denn Petrarca, der Prophet des neuen Zeitalters,

knüpft eingestandener- und ausgesprochenermaßen wieder unmittelbar an Augustin an.

Wie Augustin die platonische Tradition wieder aufnimmt und zu neuer geschichtlicher Wirksamkeit, zu lebhafterer Kontinuität erhebt, so sucht Johannes Philoponus im 6. Jahrhundert das Gleiche für Aristoteles zu leisten, ohne daß ihm freilich die schöpferische Kraft eines Augustin zu Gebote stünde. Der Platonismus, der durch seine Spiegelung im Geiste Augustins zu lebendiger Fortwirkung gelangt, überflügelt an diesem Punkte der Geschichte naturgemäß den Aristotelismus, den ein Philoponus nicht minder denn David der Armenier und der um 700 lebende Mönch Johannes Damascenus in seiner πηγὴ γνώσεως nur in trockener, geistloser Kompilatorenart wiederzugeben wissen. Wenn nun auch der Geist des Aristoteles in der ersten Hälfte des Mittelalters nicht wirkt, so ist immerhin die Kontinuität der aristotelischen Tradition nicht ganz unterbrochen. Denn nicht bloß in der christlichen Welt, auch in der heidnischen hat Aristoteles, trotz des wunderlichen Schicksals seiner Schriften, seinen schulmäßigen Bearbeiter noch im 6. christlichen Jahrhundert in Simplicius gefunden, dessen Kommentare noch heute mit vollem Recht hohe Schätzung genießen. Freilich war die aristotelische Tradition, zu deren Lebendigkeit auch die Uebersetzungen und Kommentare des Boethius nicht wenig beigetragen haben, mehr eine gelehrte als eine philosophisch wirksame.

Weit wirksamer war beispielsweise die neuplatonische Tradition, die sich gleichfalls an Boethius, aber auch an den angeblichen Dionysius den Areopagiten knüpft. Hatte Boethius durch seine Bearbeitung der logischen Schriften des Aristoteles die logische Tradition fortgepflanzt und der scholastischen Philosophie übermittelt, so stellt seine berühmte philosophische Trostschrift: „De consolatione philosophiae libri V", im Inhalt die neuplatonische Philosophie, in der Form die gute litterarische Tradition von Cicero und Seneca wieder her. Boethius kommt als einem Bindeglied zwischen der Renaissance und der Antike eine geradezu entscheidende Rolle zu. Mag er immerhin als Denker eine untergeordnete Figur sein — er war Schüler des Proclus und vertrat in einer stark an Seneca erinnernden süßlichen Form eine populäre, stoisch-neuplatonische Moralphilosophie —, als Kulturvermittler, als Glied der historischen Kontinuität, als Hauptquelle Dantes ist er eine geradezu zentrale Persönlichkeit. Denn seine Schrift gewann all-

gemach ein solches Ansehen, daß er schon im 11. Jahrhundert schlechthin als „auctor", ohne jede weitere Bezeichnung, citiert wird, wie man etwa ein Jahrhundert später in der arabischen und jüdischen, sowie zwei Jahrhunderte später in der christlichen Scholastik Aristoteles nur noch unter der Bezeichnung „der Philosoph" citiert hat.

Ueber der neuplatonischen Tradition schwebt übrigens ein eigener Unstern. Von Boethius, dem einen Fortbildner derselben, wissen wir zwar, wer er gewesen, nicht aber, ob er Christ gewesen ist, zumal seine entscheidende Schrift, die „Consolatio", von seinem etwaigen Christentum nicht das Leiseste verrät; vom angeblichen Dionysius dem Areopagiten aber wissen wir nicht einmal, ob er überhaupt existiert hat. Wir kennen nur die Schriften des angeblichen Areopagiten, die man seit der einschneidenden Kritik des Lorenzo Valla allgemein für unecht hält; aber von ihrem wirklichen Verfasser wissen wir nichts. Die areopagitischen Schriften sind indes für die historische Kontinuität ebenso wichtig, wie die des Boethius. Abgesehen davon, daß sie das neuplatonische Element noch schärfer zum Ausdruck bringen, als die „Consolatio" des Boethius, also ein mächtiges Gedankenferment in der Ausgestaltung gerade der mystischen Seite der Philosophie zu werden ganz die Eignung besaßen, wissen wir ja, daß der Begründer der scholastischen Philosophie, Johannes Scotus Erigena, im 9. Jahrhundert diese Schriften übersetzt und dadurch seinen Zeitgenossen, die des Griechischen nicht mehr mächtig waren, wieder zugänglich gemacht hat. Welchen bestimmenden Einfluß nun diese areopagitischen Schriften insbesondere auf die mittelalterliche Mystik ausgeübt haben, werde ich in der Abhandlung über „Gefühlsanarchie" darthun.

Das Resultat dieser knappen Uebersicht über die Hauptmomente der geistigen Kontinuität im beginnenden Mittelalter läßt sich dahin zusammenfassen, daß wir während der sogenannten patristischen Periode nirgends einen Gedankenstillstand beobachtet haben. Bis zum 8. Jahrhundert sind die Zwischenglieder, welche die erlöschende heidnische Kultur mit dem sich befestigenden und dogmatisch ausbauenden Christentum verbinden, überall klar und bestimmt hervorgetreten. Eine Lücke in der historischen Kontinuität haben wir nicht zu entdecken vermocht. Uns kann nur der umgekehrte Vorwurf treffen, daß wir nicht alle in Betracht kommenden Bindeglieder aufgedeckt haben. Dazu hätten wir jedoch zu weit ausgreifen, auch die semitische Kultur und den Buddhismus

mit hinein beziehen müssen, wodurch wir aber den Rahmen dieser Untersuchung über das nötige Maß hinaus erweitert hätten. Denn an dieser Stelle kommt es nur auf den Nachweis an, daß die philosophische Gedankenentwickelung eine kontinuierliche war. Dieser Nachweis ist jetzt bis zum 8. Jahrhundert geführt. Und mögen auch innerhalb der hier berührten sieben Jahrhunderte einzelne weitere geistige Strömungen zu Tage getreten sein, die wir als beweiskräftig für die philosophische Kontinuität des beginnenden Mittelalters noch hätten hervorheben können, so habe ich doch die Empfindung, daß das skizzierte Material bereits ausreichend beweist, daß die griechische Philosophie in allmählicher, wenn auch langsamer und vereinseitigter Weiterbildung in das Strombett der christlichen Gedankenkultur einmündet, um hier — freilich in träger Monotonie — weiter zu fließen und allgemach in die Renaissanceperiode hinüber zu sickern.

Das 8. Jahrhundert spinnt die philosophische Tradition weiter und verpflanzt sie auf angelsächsischen und deutschen Boden. Nachdem der Angelsachse Beda († 735) seine hauptsächlich aus Isidorus Hispalensis geschöpften philosophischen Kompendien auf dem Inselreich heimisch gemacht hatte, gelang es seinem Landsmann Alkuin — sein Schriftstellername lautet zuweilen Albinus (734—804) — als litterarischem Berater Karls des Großen, ein pädagogisches Reformwerk großen Stiles durchzuführen. In Tours leitete er eine Musterschule, die das Modell für die zahlreichen, auf Anregung des großen Karl gestifteten Klosterschulen wurde. An diesen Schulen wurden im Anschluß an die antike ἐγκύκλιος παιδεία die septem artes et disciplinae liberales gelehrt und somit auch die formal-pädagogische Kontinuität mit dem Altertum wieder hergestellt. Diese Schulen wurden eine Pflanzstätte der Dialektik und bereiteten allgemach die Scholastik vor. Nach der formalen Seite liegen in der Thätigkeit Alkuins die historischen Fäden, welche die hellenische Philosophie mit dem scholastischen Mittelalter verbinden.

Was Alkuin im 8. Jahrhundert mit Glück begonnen, das hat der aus der Schule von Tours hervorgegangene Abt von Fulda, Rabanus Maurus († 856), im 9. mit Geschick fortgebildet. Gleich Alkuin knüpft auch er unmittelbar an Augustin und Cicero an. Die philosophischen Wissenschaften erhalten jetzt, besonders in den lombardischen Rhetorenschulen, ihre regelrechte, schulmäßige (scholastische) Bearbeitung. Statt wie bisher unsicher in der Luft zu schweben und als zufällig aufgelesener

Bildungsschnörkel zu gelten, wird die Philosophie seit der pädagogischen Reform Karls des Großen reguläre Disziplin der Schule. Damit ist dem obdachlosen Umherflattern, welchem die Philosophie seit dem Entschlummern der letzten Philosophenschulen Athens ausgesetzt war, ein Ziel gesetzt. Die Heimstätte, welche die neuen Klosterschulen der seit einiger Zeit vagabundierenden, bald da, bald dort flüchtig einkehrenden, aber nirgends zu dauernder Niederlassung gelangenden Philosophie gewähren, ist freilich eine unsäglich kümmerliche. Und doch bedeutet dies einen Fortschritt für die Kontinuität der philosophischen Gedankenentwickelung. Dadurch, daß die Philosophie jetzt ein ständiges, wenn auch noch so dürftig betriebenes Lehrfach wurde, war sie der individuellen Willkür und dem launischen Zufall in ihrer Aneignung, dem sie bisher ausgesetzt gewesen, entrückt. Wer sich jetzt zu ihr hingezogen fühlte, brauchte nicht erst zu warten, bis sie ihm durch den Mund irgend eines isoliert lebenden philosophischen Meisters zugeflogen kam, sondern er konnte sie in ihrem festen Heim aufsuchen. Jetzt wird man begreifen, daß zwischen der Stiftung von Klosterschulen, in denen die Dialektik eifrige Pflege fand, und der Entstehung der eigentlichen Scholastik ein strenger Kausalnexus bestehen muß. Die Seßhaftmachung der Philosophie brachte in die Kontinuität der Gedankenentwicklung ein etwas lebhafteres Tempo. In der regelrechten philosophischen Schulung lag ein Antrieb, die behandelten Probleme einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen und damit war der Anstoß zu neuen Systembildungen gegeben.

Mit der beginnenden Scholastik, die im 9. Jahrhundert einsetzt, um im 13. ihren Höhepunkt zu erreichen und zu überschreiten, zweigen sich, durch elementare Umwälzungen politischer und religiöser Natur veranlaßt und vorbereitet, eine arabische, jüdische und eine griechisch-byzantinische Linie von der großen Heerstraße der römisch-christlichen Geistesentwickelung ab. Es bilden sich drei große geistige Zentren, von denen die Impulse zu neuen Gedankenbewegungen ausgehen: Bagdad, Paris, Konstantinopel. Und wenn es noch eines Beweises bedurfte, daß die historische Kontinuität der philosophischen Gedankenentwickelung an keinem Punkte — selbst des dunkelsten Mittelalters — unterbrochen war, so dürfte der Umstand, daß auch die arabische und die jüdische Philosophie, trotz mancher Eigenart ihrer lokalen Färbung, in ebenso nachweisbarem unmittelbaren Zusammenhang mit dem griechischen Denken standen, wie die christliche Philosophie des Abendlandes und des Morgen-

landes, diesen Beweis zur Evidenz erheben. Solange die wissenschaftliche Spekulation im Banne des alle gedankliche Originalität verflachenden, jede Regung wissenschaftlicher Selbstheit niederzwingenden Autoritätsglaubens befangen blieb, war ein spekulativer Fortschritt über die Griechen hinaus freilich nicht denkbar. Ist doch der philosophische Autoritätsglaube nichts anderes, als der Zwillingsbruder des religiösen. Beide saugen ihre Nahrung aus der gleichen Quelle. Ist die Gedankenverfassung eines Zeitalters dem Glauben an Autoritäten überhaupt günstig, so wird die Tradition — diese geschichtliche Autorität — nicht minder von diesem Glauben Nutzen ziehen, als etwa die staatliche oder kirchliche Autorität.

Es spielt sich auf allen Gedankengebieten des Mittelalters ein parallel verlaufender Prozeß ab. Wie es den Scholastikern der drei respektiven monotheistischen Konfessionen keine Glaubenswahrheiten, ja überhaupt keine Wahrheiten über Mohammed, Christus und Moses hinaus gab, so keine philosophischen über Platon und Aristoteles hinaus. Das Mittelalter denkt eben durchweg ontologisch. Die Kategorie des Seins ist das beherrschende Denkmittel. Alles Veränderliche, Bewegliche, Wandelbare ist, metaphysisch gesprochen: minderwertig, ethisch ausgedrückt: verwerflich, geschichtlich gefaßt: wesenloser Schein. Alle Realität ruht im unwandelbar Beharrenden, im ewigen Zugleich, im wechsellosen Einerlei. Die Symbole dieser fixen Starrheit der mittelalterlichen Weltanschauung sind: Gott im Mittelpunkt des Universums, die Erde als ruhender Mittelpunkt des Kosmos, die drei Testamente im Mittelpunkt der Weltlitteratur, die drei Religionsstifter im Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte. Gott ist unabänderlich, wie die Erde unbeweglich ist; Thora, Evangelium und Koran sind für deren respektive Anhänger abgeschlossene, für alle Zeiten gültige, weil durch göttliche Offenbarungen einmal und für immer festgestellte Wahrheiten, an denen ebensowenig kritisch gerüttelt werden darf, wie an den drei Religionsstiftern selbst, um welche sich alsdann Propheten und Apostel scharen, wie etwa die Planeten um ihre Sonnensysteme.

Was die Substanz oder Gott für das Universum, das sind die drei Testamente für den Glauben, das sind endlich Platon und Aristoteles für das spekulative Denken: das wandellos Beharrende, die starre Konstanz. So gesehen, erweisen sich die mittelalterlichen Denker aller Schattierungen und Glaubensformen (byzantinische, arabische und jüdische) als „Allstillstandsdenker". Sie operieren fast durchweg mit dem von

den Eleaten stammenden Denkmittel des Seins, der Substanzialität; das heraklitische πάντα ῥεῖ, das Denkmittel der Kausalität, das Wesen des Werdens und der Veränderlichkeit, das Geheimnis der Succession und Entwickelung bleibt ihnen verschlossen, bis der Kusaner und die deutsche Mystik den verloren gegangenen heraklitischen Schlüssel aus der Verborgenheit der Antike wieder aufschürfen.

Keine geschichtlich bekannte Epoche der Menschheitsentwickelung könnte so sehr den Schein erwecken, als gäbe es ein plötzliches und unvermitteltes Aus-dem-Boden-stampfen völlig neuer Kulturen, gleichsam eine geistige creatio ex nihilo, wie jene fieberhafte Kulturentwickelung, welche die Araber vermittelst des Mohammedanismus in knapp zwei Jahrhunderten zurückgelegt haben. Völkerstämme, die vor dem Auftreten Mohammeds angeblich in völliger geistiger Nacht, in der „Gahiltja" gelebt haben, wie sie selber angeben, schwingen sich in wenigen Jahrzehnten mit elementarer Wucht so hoch empor, daß sie, in der Philosophie zumal, die tausendjährige christliche Kultur, die zudem unmittelbar an die griechische anknüpfte, so sehr überflügeln, daß die christliche Philosophie sich in einem bestimmten Zeitpunkte der Geschichte genötigt sieht, die Superiorität der arabischen anzuerkennen und ihr tiefgehende Impulse zu entlehnen. Scheint dies nicht unserem Satze von der Kontinuität der Entwickelung zu widersprechen? Gewiß scheint dies so, wenn man mit naivem Sinn an historische Probleme herantritt. In Wirklichkeit aber gibt es, kritisch betrachtet, keinen glänzenderen Beleg für jenen Satz der geistesgeschichtlichen Entwickelung, von welchem diese Untersuchung getragen ist, als gerade die angebliche geistige creatio ex nihilo der arabischen Kultur.

Früher hat man freilich das von den Mohammedanern ad majorem gloriam Mohammedis geflissentlich verbreitete Märchen, als hätten sie gar keine autochthone Kultur besessen, sondern jahrtausendelang in völliger Unwissenheit dahin vegetiert, bis sie durch den Propheten aus dieser geistigen Starre erweckt worden sind, mit rührend unbefangener geschichtlicher Gläubigkeit mechanisch nachgesprochen. Heute wissen wir jedoch, besonders auch durch die jüngsten Forschungen Goldzihers über die vormohammedanische Poesie der Araber, daß diese vor Mohammed bereits eine reiche und hochentwickelte Litteratur besessen haben[1]). Das

[1]) Renan, Averroès, p. 35, nennt sogar gerade die vorislamitische Poesie: „La vraie et grande poésie arabe."

leuchtet jedem Anhänger des Entwickelungsgedankens a priori ein: hätten sie nicht einen geistigen Stamm besessen, auf welchen sie ein neues, fremdartiges Reis aufpfropfen konnten, so wären sie niemals mit dieser Windeseile zu solcher Blüte gelangt. Hätte Buckle recht, daß die menschlichen Fähigkeiten stabil bleiben, sich nicht fortentwickeln, so müßten ja auch die Feuerländer — Menschen gleich uns —, unter dieselben geschichtlichen Bedingungen gestellt, wie die Araber unter Leitung Mohammeds, eine gleiche Kulturblüte zeitigen können, wie seiner Zeit die Araber — und das ist einfach undenkbar. Ein Volk, dessen Gehirn nicht in jahrhundertelanger Schulung sich physiologisch höher gebildet hat, ist zu großen Kulturaufgaben schlechterdings nicht befähigt. Das Kind eines Feuerländers wird, auch wenn es sogleich nach seiner Geburt in das gleiche Milieu verpflanzt würde, niemals einen Mohammed abgeben! Die Gehirne der Volksstämme müssen erst durch Sage, Tradition, politische und rechtliche Institutionen oder direkt durch Religion, Kunst und Litteratur präpariert, physiologisch darauf abgestimmt werden, sollen sie dereinst dazu befähigt sein, in den Lauf der Kulturentwickelung bestimmend und richtunggebend einzugreifen.

Ist daher, wie Goldzihers Forschungen bestätigt haben, die angebliche Neuschöpfung der arabischen Kultur durch Mohammed geschichtlich unhaltbar und wohl kaum mehr als ein tendenziöses Märchen, so ist vollends die Annahme, als sei die Hochkultur der Araber völliges Eigenprodukt, ein mit Händen zu greifender historischer Lapsus. Von Mohammed selbst sind jetzt seine jüdischen und christlichen Quellen so klar und in den Hauptzügen unbestritten aufgedeckt, daß sich sogar in seiner Religionsbildung die geschichtliche Kontinuität unverkennbar ausprägt. Frägt man aber erst nach der Blüte der arabischen Philosophie, so liegen die Verbindungslinien zwischen dieser und der griechischen so offen und unverhüllt zu Tage, daß wir von jedem arabischen ebenso, wie von jedem jüdischen Philosophen jenes Zeitalters genau anzugeben vermögen, von welchem Denker des Altertums er seine Hauptideen entlehnt hat. Und merkwürdig genug spielt sich auf der arabischen und jüdischen Auszweigung der Scholastik genau derselbe Entwickelungsprozeß ab, wie auf der christlichen Linie: man setzt hier wie dort mit einem alexandrinisch gefärbten Platonismus ein, um in einen strengen Aristotelismus auszumünden.

IV.

Die drei großen scholastischen Strömungen des Mittelalters: die römisch-christliche mit dem Hauptsitz in Paris, die griechisch-christliche mit dem Hauptsitz in Konstantinopel und die arabische mit dem Hauptsitz in Bagdad, der als Nebenströmung noch die sich an sie anschmiegende, insbesondere im maurischen Spanien heimische jüdische Philosophie zugezählt werden muß, gehen fast drei Jahrhunderte getrennt nebeneinander her, ohne sich irgendwie zu kreuzen und zu befruchten. Der christliche Scholastiker des 10. Jahrhunderts ahnt so wenig von der Existenz seiner arabischen philosophischen Zeitgenossen, überhaupt von der Existenz einer arabischen Philosophie, so wenig die letztere von dem Dasein einer zeitgenössischen christlichen Philosophie auch nur die leiseste Kunde besitzt. Nach etwa dreihundertjährigem getrennten Lauf treffen, hauptsächlich infolge der durch die Kreuzzüge vermittelten Berührung des Orients mit dem Occident, alle drei Strömungen in einem gemeinsamen Strombett zusammen. Es ist der Hof Friedrichs II., der den entscheidenden Prozeß der Verschmelzung dieser drei getrennten Geistesrichtungen, deren jede jedoch ihrerseits wieder unmittelbar an die griechische Philosophie angeknüpft hat, anbahnt. An diesem Hofe finden sich eben Vertreter aller dieser Richtungen in gemeinsamer Arbeit zusammen, und dieses Zusammentreffen bildet den entscheidenden Wendepunkt, der vom sogenannten Mittelalter zur Renaissance hinüberführt. Die Renaissance stellt das Sammelbecken dar, in welchem die Gewässer der orientalischen, byzantinischen und römisch-christlichen Scholastik zusammenströmen, um dann infolge dieses gewaltigen Zusammenflusses über die Ufer zu treten und die Dämme der bisherigen scholastischen Denkweise mit stürmender Hast zu überfluten.

Der hier nur andeutungsweise skizzierte Entwickelungsgang der Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des Mittelalters wird in jeder der drei besprochenen Linien im einzelnen anderwärts aufgezeigt. Die betreffenden drei Kulturströmungen werden dort im knappsten Umriß gezeichnet, doch so, daß die zusammenhaltenden Fäden der Kontinuität stets deutlich und scharf genug hervortreten[1]). Die philosophiegeschicht-

[1]) Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII, Heft 3, S. 358 ff.; Bd. IX, Heft 2, S. 235 ff. (über die Kontinuität der gr. Philos. in der Gedankenwelt der Byzantiner); Bd. XI, Heft 3, S. 311 ff.; Bd. XII, Heft 4, S. 379 ff.

lichen Skizzen sollen ja nur dazu dienen, den systematischen Gedanken zu erweisen, dem zuliebe diese Untersuchung unternommen worden ist: daß nämlich die Entwickelung das Grundprinzip der Geistesgeschichte ist.

Newton hat für immer gezeigt, daß nur eine Urkraft durch das Universum wirkt und diese Wirkungen überall nach den gleichen Gesetzen vollführt. Robert Mayer und Hermann Helmholtz haben mathematisch bewiesen, daß die Naturkräfte auf der einen Seite unzerstörbar sind, auf der anderen aber auch auf eine letzte Einheit zurückweisen, sofern diese Kräfte ineinander übergeführt werden können. Mechanische Bewegung kann in Wärme und umgekehrt Wärme in Massenbewegung umgesetzt werden. Lebendige Kraft kann stets in Spannkraft übergehen und diese wieder in eine beliebige andere Kraftform umgewandelt werden, woraus unwiderleglich folgt, daß die ursprünglich einheitliche Kraft unzerstörbar ist, d. h. das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Heinrich Hertz hat im Anschluß an Helmholtz den experimentellen Beweis von der Gleichartigkeit von Licht und Elektrizität in glücklichster Weise erbracht und in seinen nachgelassenen „Prinzipien der Mechanik", Leipzig 1894, nach einem Ausspruch des warmherzigen Vorworts von Helmholtz — S. XIX — den Versuch gemacht, „darin eine konsequent geführte Darstellung eines selbständig in sich zusammenhängenden Systems der Mechanik zu geben und alle einzelnen besonderen Gesetze dieser Wissenschaft aus einem einzigen Grundgesetz abzuleiten". Lyell hat uns in unanfechtbarer Weise gelehrt, daß in unserem Planeten keine willkürlichen, unvermittelten Sprünge vorkommen, sondern daß auch unsere Erdrinde in gesetzmäßiger Evolution sich fortbildet. Darwin hat dargethan, daß es in der organischen Natur so wenig wie in der anorganischen plötzliche Umwälzungen gäbe, daß vielmehr auch in allen Lebensprozessen eine kontinuierliche, durch den Kampf ums Dasein bedingte Entwickelung nachweisbar ist. Franz Bopp, der Begründer der vergleichenden Sprachforschung, hat uns gelehrt, daß die kaum übersehbare Mannigfaltigkeit in den Sprachen unseres Erdenrundes auf wenige Sprachfamilien, und diese wieder auf eine winzige Zahl von Sprachstämmen zurückgeführt werden können, und daß auch die Entwickelung der Sprache bestimmten Lautgesetzen gehorcht und auf letzte Einheiten zurückdeutet. Endlich hat die von Bunsen und Kirchhoff entdeckte Spektralanalyse den unwiderleglichen

Beweis erbracht, daß die sogenannten Himmelskörper die gleichen chemischen Bestandteile aufweisen wie unser Planet, so daß sie sich natürlich auch, wofern die Existenzbedingungen die gleichen sind, nach genau denselben Gesetzen entwickeln müssen wie dieser. Jetzt fehlte in dieser festgefügten Kette universaler Naturkausalität nur noch ein Glied, und das war der menschliche Geist. Läßt sich aber der Nachweis führen, daß auch der menschliche Geist in seiner höchsten uns zugänglichen Offenbarung, im geschichtlichen Leben nämlich, den gleichen Gesetzen der Kausalität, des Kontinuums und der Entwickelung unterworfen ist, wie die gesamte übrige Welt, so wäre das vermißte Schlußglied gefunden, und der strenge Monismus erhielte so von der Geschichte seine wissenschaftliche Sanktionierung und philosophische Krönung.

Was Bunsen und Kirchhoff vermittelst der Spektralanalyse von den sogenannten Himmelskörpern nachgewiesen haben, das kann und soll die Geistesgeschichte von den Bewegungsgesetzen des geistigen Lebens darthun. Es gibt unzweifelhaft einen Kampf ums Dasein der Ideen. Auch die geistigen Potenzen ringen miteinander auf Leben und Tod, bis die eine Idee, die dem betreffenden Geschlecht, welches sie vertritt, den größten Vorteil verspricht, vermöge dieses ihres Vorzuges alle anderen überwältigt und somit für eine Weile Herr der Situation wird. Es kann dies eine philosophische Idee sein, wie in der Blütezeit der griechischen Philosophie, oder eine religiöse, wie im Mittelalter, oder eine ökonomische, wie in den Bauernkriegen, oder eine politische, wie in der großen französischen Revolution, oder endlich eine soziale, wie in der Gegenwart. Der Sieg wird unfehlbar jeweilen jener Idee zufallen, welche nach dem Prinzip der immanenten Teleologie dem betreffenden Zeitalter die höchsten Vorteile — sittlicher oder ökonomischer Art, je nach dem Geschmack der Zeit — in Aussicht stellt. Es gibt eben Zeitalter, die ihren höchsten Vorteil in der sittlichen Gesundung sehen, wie das der Entstehung des Christentums, und wieder andere, die diesen Vorteil zunächst in der ökonomischen erblicken, wie die Gegenwart. Der Instinkt der Selbsterhaltung wird eben zu jeder Zeit der Regulator dieser Geschmacksrichtung sein [1]).

[1]) Einem ähnlichen Gedankengang hat Georg Simmel, „Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie", Archiv für systematische Philosophie, Bd. I, S. 34 ff., 1895, die Fassung gegeben, daß „die Nützlichkeit des Handelns als der primäre Faktor erscheint, der gewisse Handlungsweisen und mit ihnen die psycho-

Soll aber für die Geistesgeschichte ein Aehnliches geschehen, wie die Spektralanalyse für die Erkenntnis der Natur der Himmelsregionen geleistet hat, so muß man sich gleichsam einer introspektiven Analyse bedienen. Diese kann aber nicht der einzelne durch eigene Introspektion, d. h. durch Analyse seines eigenen Bewußtseins vermittelst der Methode der Selbstbeobachtung vollbringen; denn in diesem Punkte treffen die Einwürfe, welche Kant auf der einen und Comte auf der anderen Seite gegen die Psychologie erhoben haben, daß sie nämlich einer mathematischen Behandlung unzugänglich sei, da der einzelne sich nicht wohl in ein beobachtendes Subjekt und ein beobachtetes Objekt spalten könne, durchaus zu, wenn auch der Vorwurf nur die Methode der Selbstbeobachtung, nicht aber, wie namentlich Comte will, die Psychologie überhaupt trifft.

Ist es aber auch von nur geringem Belang, was der einzelne an seinem eigenen Bewußtsein beobachtet, zumal diese Beobachtung schon für seinen nächsten Nachbar nicht viel beweist, geschweige denn für das Denken der Gesamtmenschheit, so liegt die Frage erheblich anders bei der Beobachtung des Gesamtgeistes der Menschheit, wie er sich in allen Formen des geschichtlichen Lebens (politische, ökonomische, soziale, religiöse, wissenschaftliche, technische, Rechts-, Kunst-, Philosophie- und Kulturgeschichte) offenbart. Hier hat das beobachtende Subjekt sehr wohl ein zu beobachtendes Objekt.

Das geschichtliche Leben in allen seinen Formen, wie es in den Denkmälern der Litteratur, Kunst und Technik bei greifbarer Deutlichkeit zu uns spricht, ist für das beobachtende Individuum, das große Teile dieser mannigfaltigen Aeußerungen des Menschengeistes zu überschauen vermag, ebensosehr ein analysierbares Objekt der Untersuchung, wie dem Geologen die Erdrinde oder dem Astronomen das Planeten-

---

logischen Grundlagen ihrer züchtet, welche Grundlagen eben dann in theoretischer Hinsicht als das ‚wahre' Erkennen gelten, so daß ursprünglich das wahre Erkennen nicht zuerst wahr wird und dann nützlich, sondern erst nützlich ist und dann wahr genannt wird" (S. 43). Simmel faßt seine Theorie in die Worte zusammen: „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens" (S. 45). Natürlich wird dieser Prozeß der Umprägung der Nützlichkeitswerte im Wahrheitswerte nicht vom Individuum, sondern von der sozialen Gruppe, und auch von dieser nur instinktartig vollzogen. Er entsteht wie die Sprache, die Religion oder die Kunst. Das eben nenne ich die immanente soziale Teleologie.

system. Wirft man aber ein, daß es dem Individuum, auch dem universellsten, versagt bleibt, alle Aeußerungen des Menschengeistes vermittelst eines allwissenden Götterauges zu überschauen, oder vermittelst einer einzigen Weltformel, wie sie einst Laplace und Claude Bernard vorschwebten, zu erschließen, so bedenke man, daß auch das Fernrohr des Astronomen nicht durch das ganze Universum reicht. Und doch wird es niemandem beifallen, daran zu zweifeln, daß dasjenige, was von dem uns zugänglichen Ausschnitt der beobachteten Welt gilt, auch für das gesamte Universum seinen Sinn behält. Genügt doch auch die Messung eines Radius, um die Größe des ganzen Kreises festzustellen. Wenn wir nun gleichsam einen Querschnitt durch die Geschichte des Menschengeistes machen, und zwar an einer so bedeutsamen Stelle, wie die Renaissance sie darstellt, wo alle Fäden menschlichen Geisteslebens in einem gewaltigen Zentrum zusammenlaufen: beweisen dann die hier ermittelten Thatsachen so gar nichts für die Gesamtgeschichte des Menschengeistes? So gut Mammutsknochen und Pfahlbauten für ganze Zeitalter zeugen oder in der exakten Wissenschaft die an einem kleinen Ausschnitt der Natur beobachteten und festgestellten Gesetze für die Gesamtnatur gelten, oder die Messung eines Radius maßgebend für den Kreis ist, so sehr werden auch die an einem so wichtigen Querschnitt der Geschichte des Geisteslebens, wie die Epoche der Renaissance sie darstellt, beobachteten und ermittelten geschichtlichen Rhythmen für die Gesamtgeschichte beweiskräftig sein.

Um nun die Gedankenströmungen, welche im Zeitalter der Renaissance aus der gesamten zivilisierten Welt in Italien zusammenfließen, richtig würdigen zu können, thut es not, den jeweiligen Lauf dieser Strömungen gesondert zu charakterisieren. Dabei wird sich uns ergeben, daß der Quellpunkt dieser Gedankenströmungen in Alexandrien lag, welches für die Renaissance der antiken Kultur die gleiche Bedeutung hatte, wie Florenz für die moderne. In Alexandrien waren einstmals gleichfalls drei Kulturen zusammengetroffen [1]), die griechische, semitische

[1]) Inwieweit der Einfluß der indischen Philosophie auf die griechische, insbesondere auch auf die neuplatonische in Anschlag gebracht werden muß, ist ein historisches Problem, das trotz der kühnen Arbeiten von Röth, Gladisch, Schröder, Lassen und Deussen seiner Lösung noch nicht erheblich näher gerückt ist. Ginge es nach Schröder, dann hätte Pythogoras seine ganze Weisheit den Indern entlehnt, und ginge es nach Lassen, dann wären die Gnostiker nur Adepten des Buddhismus

und römische, aus deren Kreuzung und Durchdringung neue, eigenartige Gedankenbildungen erwuchsen. Alexandrien im 1. und Florenz im 15. Jahrhundert bieten überhaupt eine historische Parallele dar, wie sie die Kulturgeschichte kaum wieder in einem überraschenderen Beispiele kennt. In Alexandrien vollzieht Philon in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung in entscheidender Weise die Verbindung der jüdischen mit der griechischen Geisteswelt. Zwei Kulturen, die ein gutes Jahrtausend nebeneinander hergingen, ohne sich merklich zu berühren, prallen mit elementarer Wucht aufeinander und bewirken eine Geisteskreuzung, die auf den Gedankenverlauf der nächsten Jahrhunderte bestimmend einwirkt. Moses und Platon, die typischen Vertreter dieser beiden Kulturen, sind in der philonischen Logoslehre durch allegorische Deutung in eins gebildet, und diese Logoslehre ist vielleicht das mächtigste Gedankenferment in der Ausgestaltung des christlichen Dogmas. Wie nun Philo den Mosaismus unter Angliederung an die von ihm aufgefrischten platonischen und stoischen Gedankenelemente philosophisch herausarbeitet, so erneuert P. Nigidius Figulus, gleichfalls in Alexandrien, den Pythagoreismus. Das beweist klärlich, daß die in Alexandrien herrschende wissenschaftliche Tendenz dahin ging, an ältere, überwunden geglaubte Gedankenelemente unmittelbar anzuknüpfen. In der gleichen Richtung wirkte im selben Jahrhundert Eudorus aus Alexandrien, der auf Pythagoras und Platon zurückgreift und dadurch dem Neuplatonismus vorarbeitet. Und schließlich ist der Neuplatonismus selbst, dessen Wiege ebenfalls wie die des jüngeren Skeptizismus in Alexandrien stand, nichts weiter, als die letzte Konsequenz dieser archaisierenden Tendenz. Was man im Alexandrien des 1. und 2. Jahrhunderts unter Verquickung der jüdisch-chaldäischen mit der griechischen Kultur in spielend-eklektischer Weise begonnen, das haben im Alexandrien des 3. Jahrhunderts Ammonius

und die Neuplatoniker Nachbeter der Sâmkhya-Philosophie. Da bei allen diesen Untersuchungen vorläufig die Phantasie stärker beteiligt ist als kritische Umsicht, so werden wir trotz des Aufrufs von R. Garbe, „Ueber den Zusammenhang der indischen Philosophie mit der europäischen", Philosophische Monatshefte, Bd. XXIX, Heft 9 und 10, 1893, S. 513 ff., vorerst gut thun, diesen Fragen gegenüber Zurückhaltung zu beobachten, obgleich die Herbeiziehung der indischen Kultur in ihrer Einwirkung auf die christlich-europäische sich durchaus auf der Linie meines hier entwickelten Gedankenganges bewegen würde.

Sakkas und Plotin unter Mitaufnahme römischer Kulturelemente in systematischer Geschlossenheit weitergeführt. Im Neuplatonismus feiern die drei Hauptkulturen des Altertums ihr geistiges Verbrüderungsfest. Der von Philon angebahnte Verschmelzungsprozeß ist jetzt durch Hinzutritt der römischen Gedankenwelt, die ja ohnehin nur eine eigenartig gefärbte Abzweigung der griechischen darstellt, in Plotin, der in Alexandrien gelernt und in Rom gelehrt hat, zum Abschluß gebracht. Im Neuplatonismus finden sich alle Nationen und Religionen der damaligen zivilisierten Welt zusammen. Ammonius Sakkas, der Begründer desselben, wird als Christ geboren, tritt aber zum hellenischen Glauben zurück. Plotin, der aus Lykopolis in Aegypten stammt, lehrt in Rom, genießt die Gunst des Kaisers Gallienus und stirbt in Kampanien. Jamblichus aus Chalkis in Cölesyrien (gest. um 330) sucht den Polytheismus durch die neuplatonische Philosophie, sowie durch pythagoraisierende Zahlensymbolik zu rechtfertigen. Der gleiche Neuplatonismus wird nun auf der einen Seite für, auf der anderen gegen das sich dogmatisch ausbauende Christentum ins Feld geführt. Der Kirchenvater Origenes, der Nachfolger der von seinem Lehrer Pantänus begründeten Katechetenschule in Alexandrien, ist ein Schüler des Neuplatonikers Ammonius, benutzt also die Lehre des Meisters zur Verteidigung des Christentums — das war die Hauptaufgabe der Katechetenschule —, während der Kaiser Julianus Apostata, Schüler des Neuplatonikers Jamblich, die gleiche Philosophie dazu benutzt, das im Ausbau begriffene Christentum philosophisch zu zerpflücken.

Nun achte man darauf, wie diese neuplatonische Philosophie, die nach und nach die Grundelemente der gesamten griechischen Philosophie in sich aufgenommen, aber auch die Logoslehre Philos und die chaldäische Zahlensymbolik ebenso wie die römischen Kulturideen in sich aufgesogen und verarbeitet hat, von Alexandrien aus auf nachweisbaren Wegen hinüberführt in das geistige Zentrum der Renaissance: Florenz. Wir sind in der Lage, jeweilen das Flußbett anzugeben, in welchem die neuplatonische Gedankenwelt ein gutes Jahrtausend lang von Alexandrien aus langsam und schläfrig dahinströmte, bis es dann, mit anderen, der gleichen Springquelle entsprudelnden Strömungen im 15. Jahrhundert vor der Arno-Stadt zusammentreffend, mit brausender Gewalt in das Florenz der Renaissance einmündet.

Daß während dieses Jahrtausends kein geistiger Stillstand, überhaupt kein Vakuum der Kultur angenommen werden darf, soll in einem späteren Werke über die Philosophie im Zeitalter der Renaissance auf allen drei Linien der mittelalterlichen Geistesentwickelung im einzelnen nachgewiesen werden. Hier aber sei das Ergebnis dieser umfänglichen Beweisführung andeutend vorweggenommen und in die knappe Formel zusammengefaßt: die immanent teleologische Entwickelung ist das treibende Prinzip der Geistesgeschichte.

IV.

Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern.

Auf der arabischen und jüdischen Linie der Philosophie, die sich von Alexandrien abzweigen, um nach und nach in Florenz anzulangen, gibt es eine erkleckliche Anzahl von Zwischenstationen, an denen sich politische und religiöse Interessen wunderlich genug begegnen und kreuzen. Auf der byzantinischen Seite der philosophischen Entwickelung hat man es in der Hauptsache doch nur mit einer Nation zu thun, hier aber stoßen wir auf eine buntscheckige Reihe von Nationalitäten, die einander in der großen Kulturaufgabe, die wissenschaftlichen und philosophischen Ideen der Griechen zu hüten und künftigen Generationen zu übermitteln, ablösen. Syrer, Perser, Armenier, Araber und Juden teilen sich hier in die Aufgabe, die hellenischen Traditionen fortzupflanzen. Antiochien, das als Musensitz schon Cicero bekannt war[1]), Apamea, Emesa, Laodicea und andere syrische Städte, später besonders Berytus, Edessa, Nisibis, Seleucia, Bagdad, Basra, Granada und Cordova heißen die vornehmlichsten Städte, in denen die philosophische Tradition, genährt an der gemeinsamen Mutterbrust der griechischen Philosophie, sich erhielt. Durch dieses bunte Völkergemisch erhält die hier zu skizzierende Traditionskette Leben und Farbe. An die Stelle der einschläfernden Monotonie der Philosophie bei den Byzantinern tritt hier reges Entfalten neuer Gedankenkeime. Insbesondere bietet der jungfräuliche geistige Boden der mit rasender Geschwindigkeit emporsprossenden arabischen Kultur, die

[1]) Rede pro Archia poeta, cap. 3.

aber, wie wir bald sehen werden, nur durch die Sonne der hellenischen Wissenschaft ihr belebendes Element, ihre keimkräftige Triebfähigkeit empfängt, ein glückliches Versuchsfeld neuer Ideenbildungen. Es macht fast den Eindruck, als ob unter den Arabern eine Unsumme unverbrauchter und verhaltener Geisteskraft aufgespeichert gewesen wäre, die nur des entscheidenden Moments harrte, durch ein elementares Ereignis ausgelöst zu werden. Und als Mohammed dieses erlösende Wort gefunden hatte, da explodierte diese verhaltene Kraft zunächst in beispiellos kühnen Religionskriegen. Als aber diese mit märchenhafter Expansionskraft durchgefochten waren, da machte sich das Bedürfnis geltend, dem strotzenden Kraftüberschuß ein anderes, edleres Ziel zu setzen. Und so entstand bereits ein Jahrhundert nach der Hegira unter der Herrschaft der Abbasiden jenes plötzlich aber hell aufprasselnde Feuerwerk der arabischen Philosophie, das einzelne prächtige Gedankenraketen aufblitzen ließ, um nach wenigen Jahrhunderten schon kläglich zu verpuffen und in einem mohammedanisch-orthodoxen Schlamm zu versumpfen.

Seit den Eroberungszügen Alexanders des Großen waren in Syrien unter den Ptolemäern und Seleukiden griechische Sprache und Sitte so sehr eingedrungen, daß Antiochia mit dem ganz gräzisierten Alexandrien zu wetteifern begann. Als Syrien nach schweren Schicksalsschlägen im Jahre 64 v. Chr. dem römischen Reiche einverleibt wurde, hielt es in seinen Institutionen, wie in Sprache und Sitte die griechische Tradition aufrecht. Im 2. christlichen Jahrhundert war die griechische Sprachtradition unter den Syrern noch lebendig genug, daß sich Männer fanden, das Neue Testament ins Syrische zu übertragen. Daß sich die griechische Sprache in der christlichen Liturgie der Syrer forterhielt, kann nicht wundernehmen. Wichtiger ist, daß auch in der Profanlitteratur die griechische Sprachtradition bis in das 7. Jahrhundert hineinwirkt. In diesem Jahrhundert hat nämlich noch Jakobus aus Edessa neben mehreren Kirchenschriftstellern auch die logischen Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen ins Syrische übertragen.

Daß in Syrien die neuplatonische Philosophie besondere Pflege fand, darf uns um so weniger auffallen, als ja zwei der bedeutendsten Häupter dieser Schule Syrien entstammten. Porphyr nämlich war zu Batanea in Syrien und Jamblich zu Chalkis in Cölesyrien geboren. Auch der weniger bedeutende Schüler Jamblichs, Sopater, den Konstantin der Große hinrichten ließ, war ein Syrer aus Apamea. Und so entsteht

eine eigene Schule von syrischen Philosophen. Selbst der letzte Scholarch von Athen, Damascius, war ein Syrer. Daß die Syrer eine besondere Vorliebe für die aus ihren Reihen hervorgegangenen Philosophen besaßen, wird ihnen niemand verdenken. Wesentlich diesem Umstande dürfte es daher zuzuschreiben sein, daß Porphyr zu unverdient großem Ansehen und unverhältnismäßig weiter Verbreitung unter den Arabern gelangt ist. Da die Araber ihre Uebersetzungen fast nur durch Vermittelung syrischer Aerzte erhielten, so ist es begreiflich, daß diese alle Veranlassung hatten, den Schriften ihres Landsmanns Porphyr eine möglichst große Verbreitung zu verschaffen.

An der Verschiebung des Schwerpunktes philosophischer Tradition tiefer in den Orient hinein sind politische Unduldsamkeit und kirchliche Verfolgungssucht gleich sehr beteiligt. Hat doch Kaiser Justinian durch Verfolgung aller Nichtchristen und Schließung der freilich ohnehin nur noch kümmerlich dahinvegetierenden Philosophenschule zu Athen (529) den letzten Scholarchen derselben, den Syrer Damascius, wie den ausgezeichneten Kommentator des Aristoteles, Simplicius, genötigt, mit einer Anzahl neuplatonischer Philosophen (Diogenes und Hermias aus Phönikien, Isidorus aus Gaza, Eulalius aus Phrygien, Priscianus) nach Persien zu entfliehen, woselbst der Sassanide Chosroes Nuschirwan den Musen ergeben war. Obgleich alle diese Philosophen nach einem Friedensschluß zwischen Persien und dem römischen Reich (533) wieder nach Griechenland zurückkehrten, so hinterließen sie doch Spuren ihres Daseins. Am Hofe eben dieses Chosroes wirkte der Syrer Uranius, der, auf Geheiß seines Gönners, dessen Lieblingsschriftsteller Platon und Aristoteles ins Persische übertrug. Es hat indes für unseren Zweck wenig Bedeutung, diese persische Auszweigung der griechischen Litteratur weiter zu verfolgen, zumal dieses dürftige Bächlein bald genug versandete. Will man freilich einzelnen fragwürdigen Berichten glauben, so wären auch durch persische Uebersetzungen, die später von Abdullah ben Almokaffa ins Arabische übertragen wurden, einige medizinische und logische Werke des griechischen Altertums in die muselmännische Kultur hinübergerettet worden. Aber einmal sind schon diese Berichte wenig zuverlässig, andermal würden sie, wenn sie selbst besser beglaubigt wären, von nur geringem Belang für unsere Zwecke sein. Suchen wir doch nur jene Kulturwege auf, die, wenn auch nach vielen Krümmungen und zickzackartigen Windungen, immerhin vorwärts führen und mittelbar in

die Renaissance, weiterhin in unsere philosophische Entwickelung einmünden. Das läßt sich indes weder von der persischen, noch von der armenischen Uebersetzerlitteratur nachweisen, wenn gleich die Perser ihre Akademien in Nisibis und Gandisapora, und die Armenier schon an der Wende des 5. Jahrhunderts einen so bedeutenden Interpreten des Aristoteles aufzuweisen hatten wie David den Armenier. Die auf persisch-armenischem Boden gehegten Kulturelemente mußten ja wohl in der Abbasidenzeit, Bagdad so nahe, sich als wirksam erweisen. Da aber ein merklicher Einfluß dieser beiden Kulturen auf den Entwickelungsgang der arabischen Philosophie im einzelnen nicht nachweisbar ist, so verlieren sie sich eben für uns in Sackgassen, die weiter zu verfolgen dem Zweck dieser Untersuchungen durchaus nicht entspricht.

Von desto einschneidenderer Bedeutung ist aber für uns die syrische Linie, die unmittelbar in die arabische hinüberführt. Daß die Syrer in den ersten christlichen Jahrhunderten im Gnostiker Bardesanes und in Ephraem Syrus eine bemerkenswerte litterarische Vertretung besaßen, ist bekannt. Weniger bekannt ist es indes, daß im 5. Jahrhundert die griechische Sprachtradition an der syrischen Akademie zu Edessa noch so kräftig nachwirkte, daß die Lehrer dieser Akademie, Cumas und Probus, sowie das Kirchenhaupt Hibas eine Uebersetzung der Schriften des Aristoteles ins Syrische veranstalten konnten.

Doch sollte die Akademie zu Edessa sehr bald ein trauriges Ende nehmen. Die unseligen Kirchenspaltungen, die den ersten christlichen Jahrhunderten eine so wenig anmutende Physiognomie verleihen, haben auch dieser Pflanzstätte hellenischen Geistes ein jähes Ende bereitet. Als nämlich der Presbyter von Antiochien und nachmalige Patriarch von Konstantinopel, Nestorius, die Jungfrau Maria nicht als Gottesgebärerin, sondern nur als Christusgebärerin anerkennen wollte, beschloß das Konzil zu Ephesos, die Ketzereien des Nestorius zu verdammen. Sogleich bildete sich im aufgeklärten Edessa, wo durch die Pflege des griechischen Geistes eine etwas freiere Luft wehte, eine nestorianische Gemeinde (435), welche die Ketzereien des Nestorius freudig aufgriff und für die neue Lehre Propaganda zu machen suchte. Die orthodoxe Kirche trat jedoch diesen sektiererischen Gelüsten mit der ihr eigenen Schroffheit entgegen. Die Lehrer der Akademie zu Edessa, nestorianische Christen, wurden verbannt, die Akademie selbst aufgehoben, und so mußten die flüchtigen Nestorianer ebenso im gastfreundlichen Persien eine Zuflucht

suchen, wie später die neuplatonischen Philosophen vor der Verfolgungssucht Justinians. Die bitteren Lehren, welche die christliche Kirche durch Mark Aurel und Diokletian erhalten hatte, waren in alle Winde zerflattert. Aus dem Verfolgten, der noch kurz zuvor unter Julianus Apostata erproben konnte, ein wie tiefes Weh die Religionsverfolgung hervorzurufen vermag, wurde gleichwohl ein noch grausamerer Verfolger.

Im heidnischen Persien konnten die verfolgten nestorianischen Christen ebenso ungestört ihrem Glauben leben, wie später an den Höfen der Kalifen. Was die eigene Kirche nicht duldete, hat die feindliche unbedenklich gewähren lassen. Die aus Edessa vertriebenen nestorianischen Gelehrten, die nach Mesopotamien, Arabien und Persien geflohen waren, konnten an den persischen Akademien zu Nisibis und Gandisapora ihrer Uebersetzerthätigkeit ungehindert obliegen. Zu ihnen gesellten sich noch die gleichfalls ihres Glaubens wegen von ihren eigenen Religionsgenossen verfolgten Jakobiten, deren Patriarch, Athanasius II., noch im 7. Jahrhundert unter anderem Porphyrs Isagoge ins Syrische übersetzte. Unter den persischen Königen erfreuten sich diese Flüchtlinge großer Beliebtheit; sie wurden zu hohen Staatsämtern zugelassen und zuweilen zu Gesandtschaften verwendet. Ganz besondere Schätzung aber besaßen sie als Aerzte. Es ist uns eine stattliche Liste von syrischen Aerzten aufbewahrt, die ihre Kunst an den Höfen der Großen mit Auszeichnung ausgeübt haben. Diesen syrischen Aerzten war nun durch das Zusammentreffen weltgeschichtlicher Ereignisse eine Kulturmission ersten Ranges vorbehalten.

Im 7. Jahrhundert brauste nämlich der Sturmwind moslemischer Begeisterung mit orkanartiger Wildheit über den Orient dahin und fegte alles fort, was sich ihm widersetzte, schonte jedoch alles, was sich ihm unterwarf. Schon wer vorsichtig genug war, gleich beim Herannahen des Sturmwindes eine höfliche Kniebeugung zu machen, blieb unbehelligt. Wenigstens finden wir die Nestorianer, die sich jetzt chaldäische Christen nennen, schon an den Höfen der ersten Kalifen als Aerzte thätig, ohne daß sie ihres Glaubens wegen Bedrückungen ausgesetzt gewesen wären.

Theologisches Schulgezänk blieb natürlich bei den Moslemin so wenig aus wie bei den Christen. Noch ruhte das Schwert nicht in der Scheide und schon entstanden im Schoße der kaum flügge gewordenen Religion Meinungsverschiedenheiten über die starre Prädestinationslehre

des Koran. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts (728) wurde denn auch schon eine Anzahl moslemischer Ketzer, welche die Willensfreiheit lehrten, gekreuzigt. Auf einen völlig anderen Boden wurden indes diese Debatten gestellt, als die Araber durch die Vermittelung der syrischen Aerzte die philosophischen Schriften der Griechen kennen lernten, und dies geschah bald genug.

Die Abbasiden, Nachkommen Abbas' I., des Oheims Mohammeds, mußten unter der Herrschaft der Omejjaden in Arabien, Mesopotamien und Persien ein Asyl vor den Nachstellungen ihrer Feinde suchen, und da diese Gegenden gerade von den Nestorianern bevölkert waren, machte es sich von selbst, daß die zur Thatenlosigkeit verurteilten Prätendenten sich den auf einer höheren Kulturstufe befindlichen Nestorianern anschlossen. Und als die Abbasiden 749 zur Herrschaft gelangten, da war nichts natürlicher, als daß sie die ehemaligen nestorianischen Freunde als Aerzte an ihre Höfe zogen und in jeder Weise auszeichneten.

Gleich der zweite Abbaside, Abu Gafar I., bekannt unter dem Namen Almansor (der Siegreiche 754—775), nimmt einen mächtigen Anlauf, die hellenische Kultur auf moslemischen Boden zu verpflanzen. Er hatte seine Jugendjahre in Persien im Verkehr mit Nestorianern verlebt. Nach seinem Regierungsantritt zog er die berühmtesten syrischen Aerzte an seinen Hof und veranlaßte dieselben, die von ihnen ins Syrische übersetzten Werke der Griechen ins Arabische zu übertragen. Nach einem Berichte des Ibn Chaldûn sollen die Elemente Euklids das erste ins Arabische übersetzte Werk gewesen sein. Daß bei dieser Uebersetzerthätigkeit Astronomie und Philosophie ebensosehr beteiligt waren, wie die Medizin, darf uns nicht wundernehmen. Der Arzt jener Tage war eben nicht einseitiger Repräsentant seines Faches, sondern Träger des Bildungsinhaltes seines Zeitalters. Die meisten Philosophen der arabisch-jüdischen Epoche waren von Beruf Aerzte. Es war daher ganz begreiflich, daß die syrischen Aerzte, durch Mäcene zu Uebersetzungen aufgemuntert, ebensosehr philosophische Schriften wie medizinische bearbeiteten. Ob diese Uebersetzer nur aus dem Syrischen oder auch direkt aus dem Griechischen ins Arabische übertragen haben, läßt sich schwer feststellen. Wollte man Abu'lfarag glauben, dann hätte Theophil aus Edessa, der am Hofe Almahdis, des Nachfolgers von Almansor, gewirkt hat, noch genügend Griechisch verstanden, zwei Bücher der Ilias ins Syrische zu übertragen. Allein mögen auch einzelne dieser Ueber-

setzer noch leidlich Griechisch verstanden haben, so dürften sie doch in ihrer überwiegenden Mehrzahl den syrischen Text ihren Uebersetzungen zu Grunde gelegt haben.

Die mit Almansor einsetzende bildungsfreundliche Tradition wird von seinen Nachfolgern respektiert. Der Kalif Harûn-ar-Raschîd (der „Gerechte" 796—809) nimmt dieselbe in großem Stile auf. Es entstehen im neuen Musensitz Bagdad ganze Uebersetzerschulen. Ihren Höhepunkt erreicht diese Bewegung unter Almamûn (813—833). In jenem Jahrhundert, das man als das dunkelste der byzantinischen Kulturentwickelung bezeichnet hat, faßt Almamûn den grandiosen Plan, allerorts wissenschaftliche Manuskripte aufzuspüren, ja er soll an den Kaiser von Byzanz mit der Bitte herangetreten sein, ihm sämtliche philosophischen Werke, die aufzutreiben seien, zu übersenden. Diese Liebe zur Wissenschaft hatte unter den Abbasiden nach und nach so tiefe Wurzeln geschlagen, daß selbst ein so zügelloser und blutdürstiger Geselle wie al-Muttawakkel (847—861) nicht umhin konnte, die litterarischen Traditionen seines Hauses nicht bloß zu behaupten, sondern sogar noch zu steigern. Denn unter ihm und mit seiner Unterstützung wirkte der erfolgreichste Uebersetzer, Honain ben Isaak, der in Alexandrien die griechische Sprache erlernt hatte, daneben aber auch die syrische, persische und arabische Sprache gleich gut beherrschte. Honain und sein Sohn Isaak haben eine geradezu staunenswerte Uebersetzerthätigkeit entfaltet, und zwar sowohl aus dem Griechischen ins Syrische, wie aus dem Syrischen ins Arabische. Das meiste, was den Arabern aus der philosophischen Litteratur der Griechen, insbesondere von den Schriften des Aristoteles, bekannt geworden ist, rührt bereits von dieser Uebersetzerfamilie her. Es gab ja später elegantere und geschmackvollere Uebersetzer, wie Jahja ben Adi, Kosta ben Luka, Thabet ben Korrah; aber Honain ben Isaak gebührt doch die Palme. Denn einmal gehörte er zu den Bahnbrechern dieser Richtung, andermal hatte er den Vorzug, daß er vortrefflich Griechisch verstand, was seinen arabischen Uebersetzungen sehr zu gute kam. Tritt nun noch hinzu, daß er auch an Umfang der Leistungen alle Uebersetzer überragte, so wird man nicht anstehen, Honain ben Isaak trotz der an sich untergeordneten Uebersetzerthätigkeit mit Rücksicht auf die Kontinuität der Geistesentwickelung eine zentrale Stellung anzuweisen. Er hat neben al-Kindi für die Araber etwa das geleistet, was der eine Zeitgenosse, Photios, für die byzantinische, und

der andere, Johannes Scotus Erigena, für die christliche Scholastik vollbracht haben.

Wer die Kontinuität des Geisteslebens im Mittelalter bezweifelt und zwischen der Antike auf der einen, der Renaissance auf der anderen Seite nur ein geistiges Vakuum zu sehen geneigt ist, der sollte auf folgendes merkwürdige Zusammentreffen achten. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts, das vielfach als eine dunkle Epoche der Kulturentwickelung ausgegeben wird, leben gleichzeitig auf den drei Hauptlinien der Kulturentwickelung mehrere Männer, die, ohne daß der eine von der wissenschaftlichen Existenz des anderen etwas geahnt hätte, ungefähr um dieselbe Zeit den Anstoß zu neuen Gedankenbildungen geben. Es ist wohl noch nicht auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen worden, daß Photios, Johannes Scotus Erigena, al-Kindi und Honain ben Isaac Zeitgenossen waren, die gleicherweise um die Mitte des 9. Jahrhunderts ihre Wirksamkeit entfaltet haben. Photios bestieg den Patriarchenthron im Jahre 857, Johannes Scotus war im Jahre 858 schon ein berühmter Mann, und Honain ben Isaak entfaltete neben dem gleichzeitig lebenden al-Kindi seine grandiose Uebersetzerthätigkeit unter der Regierungszeit al-Muttawakkels (847—861). Es steht demnach fest, daß Photios in Konstantinopel, Johannes Scotus in Paris, al-Kindi und Honain in Bagdad fast um die gleiche Zeit, vielleicht gar im gleichen Jahrzehnt, auf allen drei Linien der Kulturentwickelung eine neue Epoche begründen. Es ist dies ein Beweis mehr, daß wir neben der historischen eine logische Kontinuität vor uns haben. Alle diese Reformatoren sind nämlich von der griechischen Philosophie ausgegangen. Und zwar ruhen alle diese Männer, ganz unabhängig voneinander, auf der gleichen aristotelischen und neuplatonischen Basis. Photios geht auf Aristoteles zurück, stützt sich aber in seinen dialektischen Arbeiten hauptsächlich auf Porphyrios, Ammonios und Johannes von Damaskos, Johannes Scotus geht gleichfalls auf Aristoteles zurück, daneben aber auch vorzugsweise auf Dionys den Areopagiten, den er aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, und Maximus Confessor, den Kommentator des Areopagiten. Al-Kindi ist reiner Aristoteliker, aber natürlich in porphyrische Tinten getaucht. Honain endlich übersetzt Aristoteles aus dem Griechischen ins Syrische, daneben aber auch Alexander von Aphrodisias, Porphyrs Isagoge, die sehr bald ein Lieblingsbuch der Araber werden sollte,

sodann ins Arabische Platons Politik und Gesetze, ferner logische, naturwissenschaftliche und ethische Schriften des Aristoteles, daneben aber auch Themistius.

Diese Zusammenstellung beweist klärlich, daß um die Mitte des 9. Jahrhunderts an den drei Kulturzentren des Mittelalters — Konstantinopel, Paris und Bagdad — die aristotelische und neuplatonische Tradition in unmittelbarer Anknüpfung an die griechischen Texte wieder aufgenommen und nunmehr in lebhafterem Tempo weitergeführt worden sind. Im vorangegangenen Kapitel habe ich die Kontinuität der griechischen Philosophie bis ins 9. Jahrhundert verfolgt und aufgezeigt, daß der geistesgeschichtliche Zusammenhang bis zu diesem Jahrhundert keine Unterbrechung erfahren hat. Und so darf ich es wohl als Bestätigung des Hauptgedankens, von welchem diese Untersuchung beherrscht wird, ansehen, daß in diesem vielfach als unfruchtbar verrufenen 9. Jahrhundert sich die entscheidenden Persönlichkeiten auffinden ließen, welche — gleicherweise von der griechischen Philosophie ausgehend — auf den drei Kulturlinien des Mittelalters unabhängig von einander die Kontinuität der griechischen Gedankenwelt nicht bloß aufrechthalten, sondern auch zur Fortbildung und Umbildung derselben in durchgreifender Weise den Ansporn geben. Daß auf allen drei Kulturlinien um die gleiche Zeit eine philosophische Neublüte hervortrat, beweist logische, daß sie aber allesamt an die griechische Tradition anknüpfen, historische Kontinuität.

Je träger und seichter aber der nur dürftig gespeiste byzantinische Gedankenstrom dahinfloß, desto frischer und lebendiger entfaltete sich der arabische. Aus dem theologischen Schulgezänk, das die starre Prädestinationslehre des Koran, wie oben bereits angedeutet, hervorgerufen hatte, wurde eine regelrecht ausgebildete Philosophie, sobald den Arabern durch die Uebersetzungen der syrischen Aerzte der Zutritt zur griechischen Philosophie eröffnet war. Hatte bisher der Widerstreit der von Mohammed dogmatisch behaupteten Prädestination mit der von einzelnen Gläubigen geforderten Willensfreiheit das wesentlichste Streitobjekt des sich dogmatisch befestigenden und ausbauenden Mohammedanismus abgegeben, so erfuhr der Ideenkreis der mohammedanischen Theologen in dem Augenblick eine gewaltige Bereicherung, als ihnen ein Einblick in die reiche griechische Gedankenwelt erschlossen wurde. Wie früh dies bereits der Fall war, dürfte folgende Kombination ergeben.

Der erste Araber, von dem man, soweit ich es übersehen kann, mit Sicherheit nachzuweisen vermag, daß er die griechischen Philosophen bereits gelesen und mit Erfolg benutzt hat, war neben al-Kindi der Mutazilit Ibrâhîm ben Sajjâr an-Nazzâm, dessen Wirksamkeit um das Jahr 220 der Hegira bezeugt ist. Seine Blütezeit fällt demnach in das Jahr 836. Von an-Nazzâm aber sagt Schahrestâni ausdrücklich, „er hat diese Meinung nur von den alten Philosophen entlehnt". Wenn daher der um 835 lehrende an-Nazzâm bereits griechische Einflüsse in erheblichem Umfange an sich erfahren hat, so müssen ihm schon die ersten Uebersetzungen zu Gesicht gekommen sein. Seinen Lehrsätzen, die freilich nur in kümmerlicher Gestalt auf uns gekommen sind, merkt man indes selbst in dieser ihrer dürftigen Form schon die läuternde Wirkung griechischen Denkens an, was bei Abu-l-Hudail, einem älteren Mutaziliten, noch nicht der Fall ist. Er verwirft alle anthropomorphischen und anthropopathischen Definitionen der Gottheit, die seitens der orthodoxen Anhänger des Kalâm aufgestellt worden sind, und beschränkt die Allmacht Gottes dahin, daß Gott das Böse, auch wenn er es wollte, nicht vollbringen könnte, weil eine so weitgehende Allmacht, die auch die Möglichkeit des Bösen einschlöße, dem weit höheren Begriff der Allgerechtigkeit, den er als Mutazilit natürlich in den Vordergrund stellt, widersprechen und ihn eben damit aufheben würde. Er beschränkt also den göttlichen Willen zu Gunsten der göttlichen Gerechtigkeit, aus welcher er alsdann Gesetz und Ordnung im Lauf der Welt ableitet — ein Gedankengang, der später bei Voltaire fast in derselben Fassung wiederkehrt.

V.

Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

I.

Ibrâhîm ben Sajjâr an-Nazzâm und Alexander von Aphrodisias.

Der Mutazilit an-Nazzâm war, wie wir jetzt wissen, der erste arabische Philosoph, der sich unmittelbar an die griechische Philosophie angelehnt hat. Die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit und im Interesse einer Erklärung der Natur des Bösen, wie sie an-Nazzâm forderte, ist in der griechischen Philosophie nicht ohne Vorbild. Das Problem der Theodicee hat nämlich schon den Stoikern den Gedanken nahegelegt, die Natur der Gottheit dahin zu beschränken, daß es ihr unmöglich sei, das moralische Uebel von der Welt ganz fernzuhalten. In seinem Buche über die Gerechtigkeit führte Chrysipp z. B. aus, daß die Götter zwar mancher Ungerechtigkeit vorbeugen, das moralisch Böse aber ganz aufzuheben, sei ihnen weder möglich, noch sei eine solche radikale Aufhebung alles Bösen im Interesse der moralischen Weltordnung wünschenswert. Noch engere Grenzen hat Alexander von Aphrodisias der Allmacht Gottes gezogen. Hatte schon Carneades den Ausspruch gethan: ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset, so versteigt sich Alexander von Aphrodisias zu der naturalistischen Wendung, daß die Götter nur dasjenige vorauszusehen vermögen, was aus dem Naturlauf mit Notwendigkeit folgt, daß hin-

gegen dasjenige, was seiner Natur nach unmöglich ist, auch Göttern zu vollbringen versagt ist.

Das wenige, was uns von der Lehre an-Nazzâms erhalten ist, läßt sich auf drei Hauptgedanken zurückführen, die eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Gedankengang Alexanders von Aphrodisias aufweisen. Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Lauf der Welt, Lösung der Theodicee durch die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit, endlich die nachdrucksvolle Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit. Das sind die Hauptthesen an-Nazzâms, wie sie uns in den Berichten des Schahrestâni und Mawâkif vorliegen. Alle diese Gedanken hat indes schon Alexander von Aphrodisias deutlich ausgesprochen und scharf pointiert.

Die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens ist ein Lehrsatz, den im Altertum nur wenige Denker ahnten und keiner mit solcher Entschiedenheit vertrat wie Alexander, obgleich auch bei ihm von einer unpersönlichen, zuständlichen Gesetzmäßigkeit noch nicht die Rede ist. Ihm ist immer noch Natur und Schicksal identisch, womit ausgesagt ist, daß die Natur wie ihre Gesetzmäßigkeit persönlich gedacht werden. Das Naturgesetz in seiner unpersönlichen, zuständlichen Fassung baut sich erst im 17. Jahrhundert aus, wesentlich und vorzüglich unter dem Einflusse Newtons (vgl. die Abhandlung XIV). Selbst die Handlungen des Menschen entspringen nach Alexander aus seinem individuellen Charakter (μερικὴ φύσις), und dieser Individualcharakter ist gleichbedeutend mit dem Schicksal (εἱμαρμένη) [1]). Man sollte meinen, daß das Zugeständnis eines angeborenen Individualcharakters ihn, wie später Schopenhauer (operari sequitur esse), zu einer völligen Preisgebung der Willensfreiheit bestimmen müßte. Aber so wenig an-Nazzâm die Betonung der Allwissenheit gehindert hat, die ihr widersprechende absolute Wahlfreiheit zu lehren, so wenig hat Alexander von Aphrodisias, als Vertreter der Lehre vom angeborenen Individualcharakter, daran Anstoß genommen,

[1]) Alex. Aphrod. de An. p. 162: εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἑκάστου; vgl. dazu de fato, cap. 6, p. 14 ed. Orelli: Λείπεται δὲ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν. Der Begriff des Naturgesetzes, der bei den Griechen ein schwankender war (Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart S. 115 f.), tritt hier in interessanter Prägung hervor. Siehe weiter die Abhandlung „Naturgesetz und Sittengesetz".

die mit einem solchen nur schwer zu vereinbarende unbedingte Willensfreiheit zu proklamieren. Ja, es hat im Altertum die Willensfrage vielleicht niemand mit solcher Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt wie er. Den angedeuteten klaffenden Widerspruch zwischen den Forderungen des instinktiven Naturtriebes und denen des überlegten Wollens löste er wie folgt: Der Individualcharakter bestimmt nur die Richtung des Naturtriebes; aber unser logisches Denken vermag durch diskursive Ueberlegung diesem Naturtrieb eine andere Richtung zu geben, daher ist der Mensch, und nur er, vollkommen frei, weil und solange er sich von seiner Vernunft, und nur von dieser leiten läßt — hierin die Freiheitslehre Spinozas im wesentlichen vorwegnehmend. Deshalb sind wir selbst für unseren Charakter verantwortlich, weil wir diesen vermittels des logischen Kalkuls umzustimmen vermögen.

Die Freiheit des Menschen durch ihre Providenz aufzuheben, sind selbst die Götter außer stande, da ihre Macht an der natürlichen Kausalität des Geschehens ihre Grenze hat. Was seiner Natur nach unmöglich ist, das ist auch den Göttern zu vollbringen unmöglich[1]).

Die Heraushebung dieser Gedankengänge des Alexander von Aphrodisias eröffnet uns die Möglichkeit, die unmittelbare Kontinuität, die von der griechischen zur arabischen Philosophie hinführt, auszumitteln. Da wir jetzt wissen, daß an-Nazzâm sich bereits an griechische Vorbilder angelehnt hat, und da es ferner feststeht, daß der philosophische Gedankeninhalt an-Nazzâms, soweit Berichte über denselben vorliegen, sich in seinen wesentlichsten Zügen schon bei Alexander von Aphrodisias findet, so erübrigt nur noch darauf hinzuweisen, daß Honain ben Isaak, der Zeitgenosse an-Nazzâms, mehrere Schriften des Aphrodisiers ins Arabische übersetzt hat, um den Gedanken einer unmittelbaren Anlehnung an-Nazzâms an Alexander von Aphrodisias nahezulegen.

Hat aber eine Rückbeziehung an-Nazzâms auf Alexander von Aphrodisias, den späteren Lieblingsschriftsteller der Araber, kaum etwas Auffälliges an sich, so dürfte es um so mehr frappieren, diesen echt

[1]) De fato, cap. 30, p. 92: Ἀδύνατον γὰρ καὶ τοῖς θεοῖς ἢ τὸ τὴν διάμετρον ποιῆσαι τῇ πλευρᾷ σύμμετρον, ἢ τὰ δὶς δύο πέντε εἶναι, ἢ τῶν γεγονότων τι μὴ γεγονέναι. Diese Wendung scheint Schulbeispiel geworden zu sein. Diese geometrische Fassung des Beispiels findet sich ähnlich bei Spinoza, die arithmetische bei Saadia, die logische bei den Nazzâmîja (s. Schahr., Haarbr. I, 53), aber auch bei Maimonides und Thomas von Aquino.

scholastischen Gedankengang an-Nazzâms bei einem Manne wiederzufinden, dem man solche Haarspaltereien zuallerletzt zugetraut hätte — bei Voltaire. Dieser nimmermüde Spötter, der in seinen Mußestunden zuweilen philosophische Spaziergänge liebte, lustwandelte nicht selten auf den gleichen Gedankengefilden wie an-Nazzâm. Für das Problem der Theodicee gibt er nämlich fast mit denselben Worten die gleiche Lösung, die uns der Mutazilit an-Nazzâm im Anschluß an die Griechen hinterlassen hat. Hatte schon Epikur die Aeußerung gethan, Gott habe das Uebel entweder nicht beseitigen können, oder nicht hindern wollen, so entscheidet sich Voltaire für das erstere. „Ich will lieber", heißt es bei ihm, „einen beschränkten Gott anbeten, als einen bösen ... der gute Ormuzd, der alles gemacht hat, habe es eben nicht besser machen können." „Gott hat", heißt es an einer anderen Stelle, „die Welt so wenig ohne Uebel schaffen können, als er machen konnte, daß die drei Winkel eines Dreiecks nicht gleich zwei rechten seien."

Gewiß hat der gute Voltaire weder von der Existenz an-Nazzâms je etwas erfahren, noch das Buch De fato des Alexander von Aphrodisias, in welchem sich dieser Gedankengang — sogar mit einer gleichklingenden geometrischen Wendung, die inzwischen beliebtes Schulbeispiel geworden ist — findet, jemals in der Hand gehabt. Und wenn der ausgelassene Witzling in Momenten wissenschaftlicher Ernüchterung, als die ständig wiederkehrende, durch kein noch so gelungenes Bonmot zu verscheuchende Grundfrage nach der Theodicee sein philosophisches Gewissen zeitweise beunruhigte, gleichwohl auf dieselbe Lösung verfiel, die bereits vor Jahrhunderten von pedantischen Schulphilosophen gefunden worden war, so bedenke man, daß analoge Gedankengänge keinen stringenten Rückschluß auf persönliche Abhängigkeit gestatten. Hat doch Gomperz neuerdings sogar zwischen Sokrates und Confucius eine geistige Verwandtschaft aufgedeckt, ohne daß an eine unmittelbare Beeinflussung auch nur gedacht werden könnte.

Anders freilich fassen wir die Kontinuität der philosophischen Gedanken bei einem Voltaire, als etwa bei an-Nazzâm auf. Voltaire brauchte nicht direkt an an-Nazzâm anzuknüpfen, um diese Problemslösung von ihm zu entlehnen. Denn inzwischen war eine gewaltige, kaum übersehbare Weltlitteratur entstanden, und bei dem Vorhandensein einer solchen kommen einem Vielleser, wie Voltaire einer war, von unkontrollierbar vielen Seiten Gedanken angeflogen. Bei einer so

komplizierten litterarischen Persönlichkeit, wie Voltaire, ist die Frage nach der philosophischen Kontinuität und den unmittelbaren Quellen nur schwer, wenn überhaupt zu beantworten.

Viel günstiger ist indes die Sachlage bei an-Nazzâm. Hier ist der Umfang der ihm zugänglich gewesenen philosophischen Litteratur ein sehr enger und eben darum kontrollierbarer. Da fällt es nicht schwer, die unmittelbare Kontinuität der philosophischen Gedankenentwickelung aufzuzeigen. Wo sich bei dem engen Gedankenhorizont eines arabischen Philosophen des 9. Jahrhunderts eine neue, von der bisherigen Schablone der arabischen Denker merklich abweichende Ideenreihe aufthut, da haben wir nur zu untersuchen, bei welchem griechischen Schriftsteller sich diese Ideenreihe nachweisen läßt und ob dessen Schriften damals bereits ins Arabische übertragen waren. Treffen diese beiden Voraussetzungen zu, dann ist es gewiß nicht zu kühn gefolgert, daß der betreffende arabische Denker sich unmittelbar an das griechische Vorbild angelehnt hat. Der Umstand aber, daß diese beiden Voraussetzungen bei an-Nazzâm zutreffen, d. h. daß der Nachweis geführt werden konnte, daß sich dasjenige, was von Schahrestâni und Mawâkif als neu und eigenartig an der Philosophie an-Nazzâms hervorgehoben wird, in den Hauptzügen bei Alexander von Aphrodisias findet, und daß Schriften dieses Denkers zu an-Nazzâms Lebzeiten von dessen Zeitgenossen Honain ben Isaak ins Arabische übertragen worden sind, hat mich wesentlich dazu bestimmt, gerade an-Nazzâm als typisches Beispiel der ersten Verpflanzung griechischer Philosopheme auf moslemischen Boden herauszugreifen, obgleich Männer wie der Mutazilit Abu-l-Hudail und der Philosoph al-Kindi — Zeitgenossen an-Nazzâms — sich ebenfalls mit der griechischen Philosophie eingehend beschäftigt haben. Mir kommt es eben nur auf die Heraushebung der typischen Träger der philosophischen Kontinuität an. Als einen solchen vermag ich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts unter den arabischen Scholastikern nur an-Nazzâm anzusehen, der die griechischen Philosophen nicht bloß, wie Abu-l-Hudail gelesen, sondern mit Gewinn studiert und auf sich hat wirken lassen. Die Kontinuität ist eben nur dann ganz hergestellt, wenn eine direkte Beeinflussung seitens der griechischen Denker nachgewiesen werden kann, und dies ist, auch nach dem Ausspruch Schahrestânis, erst bei an-Nazzâm der Fall.

II.

Historische und logische Kontinuität in der Philosophie.

Abu-l-Hudail war ein älterer Zeitgenosse an-Nazzâms. Von der griechischen Philosophie hatte auch er bereits Kunde, ließ sich jedoch von ihr nicht in dem gleichen Maße beeinflussen wie an-Nazzâm. Die philosophische Polemik galt hier vornehmlich der Lehre von den göttlichen Attributen. Der Begründer der mutazilitischen Schule, Wâsil b. Atâ, hatte nämlich, um die abstrakte Einheit Gottes ungeschmälert aufrechtzuhalten, die Vielheit der göttlichen Eigenschaften schlechthin preisgegeben, während Abu-l-Hudail die Attribute nicht zwar als gesonderte, die Einheit Gottes gefährdende Eigenschaften, wohl aber als Wesensbeschaffenheiten des einen Gottes, den wir mit verschiedenen Namen belegen, wieder zugelassen hat.

Dieser Streit um die Attribute, der die arabische und arabisch-jüdische Scholastik lebhafter als irgend ein anderes Problem bewegte, wie der jüngst verstorbene D. Kaufmann in seinem verdienstlichen Werk über die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie nachgewiesen hat, soll hier nur gestreift werden, weil er höchst lehrreich und bezeichnend für die Kontinuität der philosophischen Entwickelung ist. Seit ihrer an die griechischen Philosophen anknüpfenden Behandlung seitens der Mutaziliten hat die Frage nach den Attributen Gottes nie wieder geruht. In der jüdischen nicht minder als in der christlichen Scholastik wurde sie mit erschöpfender Ausführlichkeit behandelt. Noch bei Spinoza spielt die Frage nach der Natur der Attribute, die von ihm in offensichtlichem Zusammenhang mit der christlichen und jüdischen Scholastik behandelt wird, keine geringe Rolle.

Selbst in unserem Jahrhundert hat der berühmte Streit Erdmann-Fischer über die Fassung der Attribute bei Spinoza ein erhöhtes Interesse für dieses scholastische Problem geweckt. Theologische Systematiker behandeln heute noch die Attributenlehre mit dem gleichen Eifer und denselben Argumentationen wie Abu-l-Hudail. Und auch Monisten modernsten Schlages werden an der Frage nicht vorübergehen dürfen, wie sich die Vielheit und Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte zu dieser selbst verhalten und in welche Beziehung man die Naturkräfte zur hypostasierten Einheit des Universums zu setzen habe. Je

strenger und konsequenter ein Monismus sein will — einerlei ob man diese Einheit theistisch als persönlichen Gott, pantheistisch als vergöttlichte Natur, pantheistisch als Weltwillen oder naturalistisch als entgöttlichte Natur fassen möchte — um so größere Schwierigkeiten werden ihm aus der Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte und ihres Verhältnisses zum principium individuationis erwachsen[1]).

Ueberhaupt würde man fehlgreifen, wollte man den Fortschritt der Metaphysik als einen absoluten in dem Sinne begreifen, als seien gewisse von der Scholastik behandelte Fragen nunmehr dank der geläuterten Einsicht unserer Zeit, abgethan und von der wissenschaftlichen Tagesordnung völlig verschwunden. Jedes Zeitalter wirft vielmehr diese immer noch ungelösten Fragen in dem Gewande, das ihm eigentümlich ist, aufs neue wieder auf[2]). Dem Mittelalter war das kirchlich-dogmatische, dem gedankengewaltigen 17. Jahrhundert das mathematische, unserer Zeit endlich ist das biologische Gewand eigentümlich. Was also die Mutaziliten einst den Sifâtija (Anhängern der Attribute, von صفة = Attribut) mit theologischer Motivierung vorgerückt haben, was Spinoza seinen Zeitgenossen über die Attribute in mathematischer Form vorgelegt hat, dasselbe führt heute ein Haeckel z. B. gegen Agassiz mit biologischen Motivierungen ins Feld. Haeckel wirft der Klassifikation des Agassiz groben Anthropomorphismus vor, der[3]) „dem Schöpfer durchaus menschliche Attribute und Eigenschaften beilegt, und sein Schöpfungswerk durchaus analog einer menschlichen Schöpfungsthätigkeit betrachtet". Die Anhänger des Agassiz, sagt Haeckel an einer anderen Stelle[4]), übersehen eben, „daß dieser persönliche

[1]) So sagt ein konsequenter Monist, Benjamin Vetter, in seinem nachgelassenen Werke „Die moderne Weltanschauung und der Mensch", Jena 1894, S. 147, „daß das Grundprinzip des reinen Materialismus so gefaßt wird, daß die Materie, wenn auch noch so wesenlos, in bloße Kraftzentren aufgelöst, gedacht wird". Kraftzentren stellen aber einerseits eine Vielheit, andererseits Eigenschaften der einen Substanz dar. Also kann auch der strengste Monismus der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie sich die Vielheit der Attribute der Substanz zur Einheit dieser verhalte. Zu Obigem vgl. jetzt auch meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, S. 516 f.

[2]) Das Wesen der philosophiegeschichtlichen Kontinuität besteht eben darin, alte Probleme mit neuen Gedanken durchzudenken.

[3]) Ernst Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 4. Aufl., S. 61.

[4]) Ebenda S. 64.

Schöpfer bloß ein mit menschlichen Attributen ausgerüsteter, idealisierter Organismus ist".

Freilich übersieht Haeckel dabei, daß auch sein mechanischer Monismus, oder seine „monistische Gottesidee, welcher die Zukunft gehört", von ihm selbst mit menschlichen Attributen belegt wird, sofern er seine monistische Weltanschauung dahin charakterisiert, daß sie „Gottes Geist und Kraft in allen Erscheinungen ohne Ausnahme erblickt" [1]). Geist und Kraft, die Haeckel seiner Substanz beilegt, sind natürlich nicht minder menschliche Attribute, als Macht, Wissen, Wille u. s. w. Oder wenn Haeckel es als eine Großthat Darwins preist, daß er „neue, bisher unbekannte Eigenschaften des Stoffes zur Erklärung dieser höchst verwickelten Erscheinungswelt herbeizieht [2]), und die monistische Weltanschauung so versteht, daß sie „die Formen der organischen Naturkörper, ebenso wie diejenigen der anorganischen, als die notwendigen Produkte natürlicher Kräfte betrachtet" [3]), so sind natürlich „Eigenschaften des Stoffes" oder „natürliche Kräfte" der Substanz so gut Attribute, wie die von den arabischen Scholastikern der Gottheit beigelegten.

Diese Erörterungen beweisen hinlänglich, daß die philosophische Kontinuität sich nicht bloß auf die zeitliche Aufeinanderfolge beschränkt, sondern sich auch auf die inhaltlichen Zusammenhänge erstreckt. Gewisse Grundprobleme der Metaphysik tauchen eben in jedem Zeitalter in der diesem eigentümlichen wissenschaftlichen Gewandung auf und ringen nach einer der vorherrschenden wissenschaftlichen Richtung der Zeit entnommenen und ihr adäquaten Formulierung. Nur muß man sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe [4]), durch die verschieden gearteten Vermummungen und Verschanzungen, unter denen diese Probleme im Laufe der Jahrhunderte erscheinen, nicht täuschen lassen.

Der Determinismus z. B. zeigt sich in der Geistesgeschichte zuweilen bis zur Unkenntlichkeit verpuppt: Μοῖρα, ἀνάγκη, πρόνοια, εἱμαρμένη, Fatum, Theodicee, Erbsünde, Gnadenwahl, Vorsehung, Allwissenheit, Prädestination, siderische Konstellation, Kismet, Milieu in der Sozio-

[1]) Ebenda S. 64.
[2]) Ebenda S. 25.
[3]) Ebenda S. 31.
[4]) In meiner Abhandlung: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus S. 44.

logie u. s. w. sind nur mehr oder weniger unbeholfene, stammelnde Laute für einen und denselben Begriff des Determinismus. Alle diese sinnfälligeren Benennungen für den einen abstrakten Begriff der inneren Notwendigkeit alles Geschehens (immanente Kausalität) sind eben nur aus dem gleichen anthropomorphisierenden Bedürfnis entsprungen, aus welchem heraus die Religionsstifter den abgezogenen Gottesgedanken veranschaulicht und der Perzeptionskraft der Menge versinnbildlichend angeschmiegt haben. So wird denn der weitausblickende Philosophiehistoriker in dem bis zum Ueberdruß viel verhandelten scholastischen Problem der Gnadenwahl und Erbsünde, welches selbst einen Leibniz noch so anhaltend beschäftigt hat, etwas mehr sehen als dürres, unfruchtbares Schulgezänk. Er wird vielmehr selbst in dieser kirchlich-dogmatischen Einkleidung den philosophischen Naturlaut, wie er noch heute nach einer Erlösung aus dem peinvollen Dilemma: Determination — Willensfreiheit verzweifelt ringt, trotz des betäubenden dogmatischen Stimmgewirrs feinfühlig heraushören.

Was vom Determinismus gilt, das läßt sich auch auf die Frage nach den Attributen der Substanz anwenden. Hier wie dort handelt es sich um ein Grundproblem der Metaphysik, das in jedem Zeitalter unter anderen Formen und Bezeichnungen auftaucht, ohne bisher eine endgültige Lösung gefunden zu haben. Im Hintergrunde lauert nämlich der ewige Jude unter den metaphysischen Problemen: die uralte, ewig neue Streitfrage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielheit, des Einzelexemplars zur Gattung — das Universalienproblem. So oft eine wesentliche Erweiterung des Bildungsinhaltes einer Generation oder eine erhebliche Neuerung in ihren Methoden eintritt, wird die betreffende Generation bezw. werden ihre philosophischen Wortführer stets aufs neue den Hebel ansetzen, um jenen uralten Fragen von ihrem erhöhten wissenschaftlichen Standpunkte aus noch einmal zu Leibe zu rücken. Daher kommt es, daß jene Grundprobleme uns recht eigentlich in jedem Zeitalter und in jedem ernsteren System — zuweilen freilich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, weil der Bildungsrichtung gerade dieses Zeitalters angepaßt — immer wieder begegnen. Soll daher unsere Untersuchung die Kontinuität der philosophischen Entwickelung lückenlos aufzeigen, so darf sie sich nicht darauf beschränken, bloß die zeitliche Aufeinanderfolge, nur den chronologischen Zusammenhang der Systeme aufzuzeigen; sie muß vielmehr die inhaltliche und logische Kontinuität

der Probleme mitberücksichtigen. Und dafür sind nun die Parallelen aus der neueren Philosophie recht lehrreich, sofern sie uns zum Bewußtsein bringen, daß die Kontinuität der philosophischen Entwickelung so verstanden werden muß, daß die späteren Systeme nicht bloß zeitlich *auf* die früheren folgen, sondern auch logisch *aus* ihnen herauswachsen. Die Philosophie eines Zeitalters ist eben nichts anderes, als der Versuch, sich von der jeweiligen wissenschaftlichen Höhe und Richtung dieses Zeitalters aus mit den in ununterbrochenem Fluß befindlichen Grundfragen des Menschengeistes auseinanderzusetzen und für diese eine das wissenschaftliche Gewissen der Zeit beruhigende und zeitweilig befriedigende, weil den wissenschaftlichen Anforderungen dieser Zeit angepaßte Lösung zu suchen.

Ein Blick in unsere philosophische Gegenwart wird den eben angedeuteten Gedankengang hinreichend illustrieren. Die philosophische Losung der Zeit tritt vornehmlich in zwei Formen auf: Verzichtleistung auf absolute Erkenntnis (*Agnostizismus*, Relativismus) und *Rückbildung*. Der Agnostizismus selbst aber knüpft an den antiken Skeptizismus an. Die übrigen Hauptrichtungen der philosophischen Gegenwart gehen entweder auf Kant zurück (Cohen, Natorp, Stadler), oder auf Leibniz (Herbart, Lotze, Wundt, Paulsen), auf Fichte (Windelband, Eucken, Rickert, Falckenberg), auf Hegel (Glogau in Deutschland, Andrew Seth und der Neohegelianismus in England und Amerika), auf Thomas von Aquino (die offizielle katholische Philosophie), auf Platon (Fechner und Paulsen in ihrer Annahme einer „Weltseele"), auf Aristoteles (Trendelenburg, Kym, in soziologischen Fragen auch Herbert Spencer im Hauptgedanken seiner „Justice"). Selbst die Psychophysik baut sich in ihren radikaleren Vertretern heute vorwiegend auf dem von Spinoza gelehrten, durchgängigen Parallelismus des physischen und psychischen Geschehens auf. Man ersieht hieraus, daß die *logische Kontinuität* der Probleme, an den philosophischen Bewegungen der Gegenwart gemessen, sich mit dem gleichen Recht behaupten läßt, wie die *historische Kontinuität*, die hier im einzelnen untersucht und namentlich dort aufgedeckt wird, wo der historische *Schein* gegen eine solche Kontinuität spricht[1]).

[1]) Vgl. dazu meine Ausführungen über „Das Prinzip der Entwickelung in der Geistesgeschichte", Deutsche Rundschau, Jahrg. 21, Heft 9, 1895, S. 407 (oben S. 47 ff.);

Gewiß wird niemand bezweifeln, daß eine direkte Linie der philosophischen Kontinuität von Platon zu Plotin führt; aber um so mehr wird man auf den ersten Blick geneigt sein, die Kontinuität der platonischen Gedankenwelt auf arabischem Boden zu bezweifeln, wenn man erfährt, daß die Araber nur die politischen Schriften Platons in Uebersetzungen besaßen [1]), von den philosophischen Dialogen hingegen bloß Auszüge kannten [2]). Der historische Schein spricht also gegen eine Kontinuität der platonischen Philosophie unter den Arabern, um so mehr, als von Plotin, dem Erneuerer und Umbildner des Platonismus, zu den Arabern keine direkte Kunde kam. Und doch war es gerade der plotinisch gefärbte Platonismus, der auf die erste Periode der arabischen und jüdischen Philosophie am mächtigsten gewirkt hat, so daß im 11. Jahrhundert noch Salomon ibn Gabirol (Avicebron) in seinem Werke מקור חיים (fons vitae) ein förmliches System der neuplatonischen Philosophie auszubauen im stande war, wie es uns jetzt in der trefflichen Ausgabe von Baeumker vorliegt. Wie kam nun der plotinische Neuplatonismus zu den Arabern?

Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, unser Archiv, Bd. IX, Heft 2, S. 225 ff., Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, 1897, S. 48.

[1]) Wenrich l. c. S. 117 ff.

[2]) Ibid. p. 119. Abu Bekr Arrazzi hat Plutarchs Kommentar zum Timäus übersetzt, vgl. Casiri, Bibl. arab., I, 265. Den Timäus scheinen die Araber überhaupt gekannt zu haben, wenigstens beruft sich al-Farâbi ausdrücklich auf den Timäus; vgl. dessen philosophische Abhandlungen, deutsch von Dieterici, Leiden 1892, S. 12, Zeile 5 und S. 16, Zeile 23. An einer Stelle, ebenda S. 31, Zeile 15 citiert er auch den Phädon. Aus dem Timäus besaßen die Araber aber nur Auszüge des Jakûbi, vgl. Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Ges. Bd. 41, S. 420. Schon die sogen. „Theologie des Aristoteles" erwähnt den Timäus, vgl. Dieterici S. 11. Höchst auffällig ist es, daß die „Theologie des Aristoteles", die bei den mohammedanischen Denkern eine so große Schätzung genoß, bei den zeitgenössischen jüdischen Denkern eine merkwürdig geringe Verbreitung gehabt zu haben scheint. Dukes, Philosophisches aus dem 10. Jahrh., Nakel 1868, S. 17, ist der Frage nach der Verbreitung der Th. des Arist. bei den Juden in seiner unbeholfenen Weise nachgegangen und fand, daß nur Joseph ha-Sephardi in seinem אהל יוסף (Superkommentar zu Ibn Esra) auf dieses Werk Bezug nimmt.

III.

Der Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie.

Der glücklich inspirierte Salomon Munk hat, wie in so vielen Fragen der arabischen und jüdischen Philosophie, auch in der Bestimmung des Verhältnisses der arabischen Philosophie zum Neuplatonismus das Richtige getroffen, und zwar lange bevor Valentin Rose in seiner trefflichen Polemik gegen Fr. Dieterici diese Frage zur endgültigen Entscheidung gebracht hat. Munk nämlich hatte bereits in seinen 1859 erschienenen Mélanges de Philosophie juive et arabe erkannt, daß die unter den Arabern so stark verbreitete und in hoher Geltung stehende sogenannte „Theologie des Aristoteles" einen Auszug aus Plotins Enneade darstellt. Dieses Werk gehört nun aber zu den ersten Schriften griechischer Philosophen, die ins Arabische übersetzt worden sind, da es al-Kindi, dem ersten arabischen Philosophen pur sang, bereits vorlag. Es ist daher anzunehmen, daß dieser Auszug aus Plotin noch während der Regierungszeit des Kalifen Almamûn (813 bis 833 n. Chr.) unter der Leitung des Johannes ibn-al-Batrik, spätestens aber um 840 zu stande gekommen ist. Welchen Eindruck diese Uebersetzung Plotins auf die ersten Araber, denen sie zu Gesichte gekommen, gemacht hat, ersieht man daraus, daß der Philosoph al-Kindi sich mit dieser Uebersetzung schon einläßlich befaßt hat, woraus man wohl schließen darf, daß auch die von al-Kindi vertretene Philosophie der des Plotin nicht fern stand [1]).

Ueberhaupt muß man sich gegenwärtig halten, daß die historische Kontinuität der griechischen Philosophie auf arabischem Boden nur so zu verstehen ist, daß die Araber den Faden der griechischen Philosophie dort aufgenommen haben, wo er den Händen der Griechen entglitten war. Weder gehen sie direkt auf Platon, noch auch direkt auf Aristoteles zurück, trotzdem sie die Mehrzahl der Werke des Stagiriten in leidlich guten Uebersetzungen besaßen, sondern wie die christlichen Scholastiker etwa Platon wesentlich nur durch die Brille Augustins sehen,

[1]) Ueber die Philosophie al-Kindis s. jetzt meine Abhandlung im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XII, Heft 4, 1899, S. 382 ff.

so die arabischen Platon in der neuplatonischen Umformung seitens Plotins und Porphyrs, Aristoteles vorwiegend in der Fassung Alexanders von Aphrodisias.

Man vergesse eben nicht, daß zur Zeit, da die Syrer die griechischen Philosophen für ihre Studienzwecke übersetzten, die gelesenen Modephilosophen die Alexandriner waren und nicht mehr die alten philosophischen Klassiker. Auf der litterarischen Tagesordnung standen eben, wie dies ja in jedem produktiven Zeitalter der Fall zu sein pflegt, die zeitgenössischen Schriftsteller. Der letzte hat immer das Wort. Man wundere sich daher nicht, daß Porphyr und Alexander von Aphrodisias Lieblingsschriftsteller der Araber wurden. Da sie die griechischen Philosophen durch die Vermittelung dieser syrischen Aerzte kennen lernten, so kamen ihnen zumeist jene Schriftsteller in die Hände, welche die Syrer selbst mit Vorliebe kultivierten, und diese waren eben die letzten Philosophen: die Alexandriner. In der alexandrinischen Philosophie waren jedoch Platon und Aristoteles schon recht eng aneinander gerückt. Daß die Araber aber mit kritischem Sinn den echten Aristoteles, den sie in der Hauptsache doch besaßen, von dem von Alexander von Aphrodisias zurecht gestutzten unterschieden hätten, ist uns nicht bekannt. Nur ibn Roschd dämmert eine Ahnung des richtigen Sachverhaltes auf. Verständnis für geschichtliche Zusammenhänge und historisch-kritische Schärfe sind schriftstellerische Eigenschaften, die das Mittelalter so gut wie gar nicht besaß, die vielmehr erst durch den Humanismus im Anschluß an die Antike geweckt worden sind.

Es ist darum auch, wie Renan richtig bemerkt, eine müßige Frage, warum die Araber gerade Aristoteles den Vorzug gegeben haben. Sie hatten ja gar keine Wahl! Bei den Griechen war mit dem Neuplatonismus und Alexandrinismus die philosophische Tradition abgebrochen. Die Syrer setzten an diesem Punkte ein und machten sich die besten zeitgenössischen Interpreten der alten Philosophen zu eigen, und die Araber, welche ja den litterarischen Bestand von den Syrern übernahmen, setzten die philosophische Tradition an dem Punkte fort, an welchem sie bei den Griechen zum Stillstand gekommen war.

Hatte unter den Griechen der Neuplatonismus das letzte Wort für die platonische Richtung gesprochen, und der alexandrinische Eklektizismus das Gleiche für die aristotelische gethan, so haben die Araber nach der Lage der litterarischen Tradition die beiden Hauptströmungen der

griechischen Philosophie durch die Hauptrepräsentanten dieser beiden Richtungen kennen gelernt: den Platonismus in der Form der sogen. „Theologie des Aristoteles", d. h. der Enneade Plotins und den Schriften Porphyrs, den Aristotelismus hingegen in der Färbung der Schriften Alexanders von Aphrodisias. Nun waren aber schon bei den Neuplatonikern Sympathien für Aristoteles hervorgetreten. Plotin selbst las mit seinen Schülern neben den Schriften Platons auch die des Aristoteles und ließ neben stoischen auch peripatetische Gedanken in sein System einfließen. Porphyr vollends, den Prantl eine so verhängnisvolle Rolle in der Geschichte der Logik spielen läßt, nimmt als Kommentator des Aristoteles einen breiteren Raum ein, denn als Neuplatoniker. Seine Isagoge, das eigentliche Schulbuch des arabischen Mittelalters, von der Prantl sagt, daß sie zu den gelesensten und verbreitetsten Schriften unserer Kulturgeschichte gehört, ist ja auch nur eine Einführung in die aristotelische Logik[1]).

Porphyr ist nun aber der typische Vermittelungsmann; er wurde für die Araber das, was Boethius für die christliche Scholastik geworden ist. Wie man Boethius im 11. Jahrhundert nur noch schlechthin als „auctor" citierte, so galt den Arabern Porphyr als der berufenste Wortführer der griechischen Philosophie. Mag es nun mit dem Neuplatonismus Porphyrs bestellt gewesen sein, wie es wolle, so hat er doch als Kommentator Aristoteles auffallend bevorzugt. Während er von platonischen Schriften nur den Timäus und den Sophisten kommentiert, hat er neben der Isagoge, die eine Einführung in die aristotelische Logik darstellt, noch einen Kommentar zu den Kategorien, in sieben

[1]) Nach Zenker (Aristot. Categoriae gr. c. vers. arab., Lips. 1846) ist die Isagoge Porphyrs noch heute das einzige Schulkompendium der Logik im Orient. Im Oktober 1895 besuchte ich die Gâmi el-Azhar in Kairo, die blühendste Hochschule des Orients. Jakub Pascha Artin, Staatssekretär im ägyptischen Unterrichtsministerium, vermittelte mir eine philosophische Aussprache mit dem damaligen Rektor der Universität, Hassoune el-Nawâwi, der lebhaftes Interesse für den augenblicklichen Stand der logischen Forschung in Europa bekundete und die Neigung verriet, ein neues Lehrbuch der Logik für die orientalische Jugend zu inspirieren. Bei dieser Gelegenheit konstatierte ich, daß die arabische Philosophie am Ende unseres Jahrhunderts in der That noch dort steht, wo sie das 14. Jahrhundert hingestellt hat. Die Kompendien des 13. und 14. Jahrhunderts sind heute noch an der von etwa 10000 Studenten besuchten el-Azhar in Kairo in unveränderter, ungeschmälerter Geltung und genießen eines unantastbar autoritativen Ansehens.

Büchern, einen anderen zu περὶ ἑρμηνείας, eine Erklärung der ersten Analytik, ein Buch über Aristoteles' Physik, endlich eine Erklärung des 12. Buches der Metaphysik verfaßt.

Man vergesse nicht, daß den Arabern ein Neuplatonismus als solcher gar nicht bekannt war. Sie besaßen, ohne den Autor zu kennen, zwar Teile von Plotins Enneade; aber der Name Plotins war ihnen, wie es scheint, völlig unbekannt. Das Litteraturlexikon von Hadschij Chalifa kennt wenigstens den Namen Plotins nicht. Porphyr aber war ihnen nicht so sehr als Neuplatoniker, vielmehr als Aristoteliker bekannt; sie besaßen sogar ein unter seinem Namen gehendes Kompendium der aristotelischen Philosophie. Seine Isagoge hatte eine solche Verbreitung und genoß eines solchen Ansehens, daß mehr als ein halbes Dutzend arabischer Kommentare zur Isagoge bekannt sind, darunter einer, der von keinem Geringeren als von ibn Roschd (Averroes) herrührt. Letzterer entschuldigt freilich diese Trivialität damit, daß es unter Arabern Brauch sei, Porphyrs Isagoge zu kommentieren. Zwei arabische Schriftsteller haben die Isagoge sogar direkt in die Form eines Kompendiums gebracht. Gegen die Popularität Porphyrs unter den Arabern tritt ein Themistius, Syrianus, selbst Proclus weit zurück. Nur Alexander von Aphrodisias vermag in der Verbreitung seiner Schriften unter den Arabern mit Porphyr zu wetteifern.

Diese beiden Männer sind darum als die eigentlichen Träger der Vermittelung anzusehen. Die griechische Philosophie ist wesentlich in jener Gestalt, welche sie derselben gegeben haben, auf die Araber gekommen. Jetzt wird man auch verstehen, warum selbst so eifrige Aristoteliker, wie ibn Sina und ibn Roschd einen Stich ins Neuplatonische haben, ja warum überhaupt die in der arabischen Philosophie mit Vorliebe behandelten Probleme weniger die Fragen betreffen, welche Aristoteles wirklich in unmittelbarem Zusammenhang mit platonischen Philosophemen behandelt hat — vor allem die Kritik der Ideenlehre —, als vielmehr untergeordnete Probleme, die bei Aristoteles selbst eine ganz winzige, bei den Neuplatonikern aber eine um so bedeutsamere Rolle spielen: der durch keine historische Kritik getrübten Unbefangenheit der Araber erschienen eben Porphyr und Alexander von Aphrodisias als die berufenen Interpreten des Stagiriten. Daß Aristoteles in der neuplatonischen oder alexandrinischen Filtration ein anderes Gesicht bekommen hat, wurde natürlich gar nicht bemerkt. Das philosophische

Interesse der Araber wendete sich vielmehr jener Seite des Aristoteles zu, die den Neuplatonikern bereits das höchste Interesse eingeflößt hatte — der Lehre vom Noûς. Bildete diese im wirklichen System des Aristoteles nur einen Punkt neben vielen anderen von gleicher Wichtigkeit, so wurde sie für die Neuplatoniker und daher mittelbar auch für die Araber die Frage, das Problem schlechthin — das Zentrum der Philosophie. Wie sich das durch Boethius und Dionys den Areopagiten in seinem philosophischen Denken bestimmte christliche Mittelalter um das Problem der Universalien als um einen Brennpunkt gruppiert, so die durch Porphyr und Alexander von Aphrodisias inspirierte arabische Philosophie um die Lehre vom Noûς, d. h. von den mannigfachen Formen des Intellekts. Gewiß handelt es sich in beiden Fällen um aristotelische Probleme; aber im System des Meisters selbst nehmen diese doch nur einen verhältnismäßig bescheidenen Rang ein, während sie durch neuplatonische und alexandrinische Interpreten, welche für die Kontinuität der philosophischen Gedankenbewegung das Schicksal spielten, zu ungebührlicher Höhe emporgeschraubt, ja geradezu zum Zentrum der Philosophie gestempelt worden sind. Porphyr und Alexander von Aphrodisias sind demnach bei der Konstruierung der logischen und historischen Kontinuität der philosophischen Gedankenentwickelung auf der arabischen Linie Faktoren von ebenso einschneidender Wichtigkeit, wie es Boethius und Dionys der Areopagite für die christliche Scholastik sind.

IV.

Verhältnis der Mutakallimîn (orthodoxe Theologen) zur griechischen Philosophie.

Auf der arabischen Seite zweigt sich nun die streng philosophische von der überwiegend religiösen Interessen dienenden scholastischen Richtung ab. Das Gedankenleben der Araber ist vom 9.—11. Jahrhundert ein reicheres und mannigfaltigeres als das der gleichzeitigen christlichen Scholastik. Sieht man selbst von den über 70 philosophischen Sekten ab, die Schahrestâni uns vorführt, da es sich in diesen Sekten weniger um eigentliche Schulen, denn um rivalisierende Persönlichkeiten handelt, so bleiben doch bedeutende philosophische Richtungen mit Achtung gebietenden Denkern an der Spitze übrig. Neben den reinen Aristotelikern, die einen ibn Sinâ und ibn Roschd aufzuweisen haben, begegnen

wir der skeptisch-mystischen Richtung der Sufis, die einen so beachtenswerten Wortführer wie al-Ghazzâli gefunden haben, und der großen, weitverzweigten Schule der Mutakallimîn, d. h. der spezifisch mohammedanischen Scholastiker, die im Gegensatz zu den wortgläubigen, jede philosophische Auslegung des Korân abweisenden, wie überhaupt alle Philosophie grundsätzlich verschmähenden Fakhis eine philosophische Rechtfertigung des Dogmas — gleich den christlichen Scholastikern — anstreben. Die Mutakallimîn sind die eigentlichen Scholastiker des Islam. Während die arabischen Aristoteliker von al-Kindi bis auf ibn Roschd nur in verschwindend geringem Maße spezifisch moslemische Züge an sich tragen, so daß sie mehr als Fortbildner Porphyrs und Alexanders von Aphrodisias, denn als originelle Denker des Islam angesehen werden müssen, zumal ihre Werke — von winzigen religiösen Schattierungen abgesehen — ebenso gut von zeitgenössischen Juden oder Christen hätten verfaßt sein können, haben die Mutakallimîn etwas kernhaft Moslemisches an sich. Die Philosophie ist ihnen nicht, wie den Aristotelikern, Selbstzweck, sondern steht nur im spekulativen Dienste der vom Korân gelehrten Allmacht und Freiheit Gottes — in dieser Tendenz den christlichen Scholastikern verwandt, weshalb man sie auch mit besserem Recht als die eigentlichen arabischen Scholastiker bezeichnen kann, denn die reinen Aristoteliker.

Es ist höchst absonderlich und für den Umstand bezeichnend, wie in der Philosophie entgegengesetzte, einander scheinbar ausschließende Richtungen sich zuweilen vorübergehend berühren können, daß die arabischen Scholastiker sich zum spekulativen Erweise der moslemischen Dogmen nicht wie die christlichen bei Aristoteles Rats holten, sondern bei seinem philosophischen Widerpart — bei Demokrit. Die Mutakallimîn haben nämlich den metaphysischen Atomismus bis zur letzten Konsequenz durchgeführt, um für Gott die absolute Freiheit des Handelns zu gewinnen. Es liegt ein mephistopheliſcher Humor darin, daß man zum Erweise der Schöpfung aus nichts, des Daseins und der Freiheit Gottes den Geist Demokrits anruft. Es geschieht dies durch eine unmerklich leise Biegung des Atomismus. Wo dieser den Zufall walten oder die mechanische Kausalität wirken läßt, schiebt sich den Mutakallimîn unversehens die Gottheit ein. Hinter den Atomen steht eben Allah als deren spiritus rector. Schriften Demokrits kannten die Mutakallimîn natürlich nicht, obgleich einzelne unter seinem Namen

gehende alchimistische Albernheiten in arabischer Uebersetzung vorlagen; sie verdankten ihre Kenntnis Demokrits wohl nur den polemischen Ausführungen des Aristoteles. Das erklärt auch ihr harmloses Zurückgehen auf Demokrit.

Die Mutakallimîn waren nämlich in erster Linie Gegner der „Philosophen", d. h. der Aristoteliker. Um ihrer Polemik gegen dieselben eine gediegene spekulative Unterlage zu geben, mußten sie sich auf eine Autorität stützen, die durch ihr Alter imponierte. Wer war dazu geeigneter als Demokrit, gegen den selbst ein Aristoteles so eifrig polemisiert? Da die „Philosophen" des Islam sich auf die Seite des Stagiriten schlugen, so war nichts natürlicher, als daß ihre Gegner, die Mutakallimîn, sich an den Hauptgegner des Aristoteles hielten. Demokrit war den arabischen Scholastikern, die ihn nur durch Vermittelung des Aristoteles kannten, natürlich in keinem so verfänglichen Lichte erschienen, wie den christlichen, die sein Bild aus der Darstellung der ihn mit Epikur zusammenwürfelnden Kirchenväter empfingen. Aus Aristoteles konnten sie eben nur den Eindruck gewinnen, daß Demokrit der ernsteste metaphysische Denker des Altertums war. Und sintemal sie um eine physikalische Hypothese verlegen waren, die vermöge ihres historischen Prestiges geeignet schien, auch ihren aristotelisierenden Gegenfüßlern zu imponieren, bemächtigten sie sich in aller Naivität der Atomistik, ohne zu ahnen, daß der richtig verstandene Demokrit dem religiösen Dogma unverhältnismäßig gefährlicher ist, als der gefürchtete Aristoteles. Und so erleben wir denn unter den Arabern das belustigende Schauspiel, daß die aufklärerischen Philosophen wegen ihres Anschlusses an Aristoteles von den Mutakallimîn als freigeisterisch verketzert werden, während sie selbst, die Dunkelmänner des Islam, auf die Atomistik schwören und Demokrit gegen Aristoteles ausspielen — ein philosophiegeschichtlicher Maskenscherz, der ganz dazu angethan ist, den bei der Beschäftigung mit diesen entlegenen Problemen bald außer Funktion gesetzten Arbeitseifer angenehm zu prickeln und neu zu beleben.

Ein weiteres Eingehen auf die Atomistik der Mutakallimîn kann ich mir an dieser Stelle um so eher ersparen, als Laßwitz in seiner vortrefflichen Geschichte der Atomistik und neuerdings Mabilleau die Bedeutung dieser Lehren für die geschichtliche Kontinuität in vollem Maße gewürdigt haben. Auf den Umstand, daß die Mutakallimîn, insbesondere die Sekte der Aschârîja, die Frage, wie die Atome aufeinander

wirken können, da ein influxus physicus zwischen ihnen ausgeschlossen ist, ganz in demselben Sinne beantwortet haben, wie später die Occasionalisten, daß nämlich Gott jeweilen die Verbindung und Trennung der Atome durch einen freien Willensakt erst herstellen müsse, habe ich bereits in meiner Abhandlung über „die antiken und mittelalterlichen Vorläufer des Occasionalismus" einläßlich hingewiesen [1]). Im Anschluß an meine Auseinandersetzungen führt nun Laßwitz aus [2]), daß der Occasionalismus in Bezug auf den fortwährenden unmittelbaren Eingriff Gottes ganz in die Fußstapfen der Mutakallimin tritt, und er weist auf den merkwürdigen Umstand hin, daß der Begründer des Occasionalismus, Cordemoy, von Descartes wieder zur Atomistik abfällt.

Dieses Beispiel zeigt uns recht augenfällig, daß neben der historischen Kontinuität der Gedanken noch eine logische mit zu berücksichtigen ist. Würde man nämlich im vorliegenden Falle nach der historischen Kontinuität zwischen Cordemoy und den Ascharija fragen, so müßte ich auch jetzt wie schon früher diese Frage entschieden verneinen [3]). Waren auch einzelne Lehren der Mutakallimin ganz sporadisch — hauptsächlich durch Maimonides' Darstellung derselben im More Nebuchim — nach und nach in die Kreise christlicher Scholastiker gedrungen, so sehe ich nicht ab, wie der französische Advokat Géraud de Cordemoy mit dem holländischen Denker Arnold Geulincx zufällig um die gleiche Zeit auf so entlegene und schwer zugängliche Werke, die von den Lehren der Mutakallimin handeln, hätten verfallen sollen. Ich halte vielmehr nach wie vor daran fest, daß hier keine historische, sondern nur eine logische Kontinuität vorliegt. Und diese logische Kontinuität der Ideen und metaphysischen Probleme, die neben der historischen und unabhängig von ihr einhergehen kann, läßt sich dahin formulieren, „daß der menschliche Geist seiner immanenten Entwickelung nach von gleichartiger Beschaffenheit ist, so daß es gar nicht wundernehmen darf, wenn Philosophen, die verschiedenen Zeiten und Nationen angehören, ganz unabhängig voneinander nicht bloß auf die gleichen Probleme, sondern auch auf gleichklingende Lösungen verfallen".

[1]) Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. II, S. 207—224, Sonderabdruck S. 17—34.

[2]) A. a. O. Bd. I, S. 145.

[3]) A. a. O., Sonderabdruck S. 54.

VI.

Ein typisches Beispiel von logischer Kontinuität in der Geistesgeschichte.

Einzelne tiefgreifende Grundprobleme der Philosophie sind fast so alt wie diese selbst und dabei doch so jugendstark, als wären sie erst soeben aus dem gärenden Gewühl der frischlebigen Gegenwart emporgetaucht. Es hat fast den Anschein, als ob das eherne Gesetz vom Kampf ums Dasein auch auf geistigem Gebiete seine unentrinnbare Anwendung fände. Denn auch auf dem Tummelplatz der Geistesgeschichte kann man ein verzweifeltes Ringen einander widerstrebender Ideen beobachten, bis es der einen vermittelst eines spezifischen Uebergewichts gelingt, einen entscheidenden Sieg über die andere davonzutragen. Und die Philosophiegeschichte ist im letzten Grunde nur die Geschichte der einander durchkreuzenden, bekämpfenden und endlich überwindenden Ideen.

Es ist vielleicht um so eher gestattet, eine Analogie zwischen dem Verlauf der geistigen Prozesse und dem der organischen Natur überhaupt zu ziehen, als ja die psychischen Produkte im wesentlichen doch nur ein Teil der in der Gesamtheit der organischen Natur wirksamen Kräfte sind. Es ist darum nur schwer abzusehen, warum die geistigen Funktionen nach anderen Grundgesetzen verlaufen sollten als die physischen. Der Parallelismus zwischen ihnen ist und bleibt die plausibelste metaphysische Hypothese. Wie in der organischen Natur nach der Formulierung, die Herbert Spencer dem Gedanken Darwins gegeben hat, nur das Passende sich im Kampf ums Dasein erhält, so dürften denn auch — mutatis

mutandis — unter den philosophischen Problemen, die doch je eine ganze Gattung von Begriffen darstellen, nur die passenden und lebensfähigen sich im Laufe der Jahrtausende erhalten, während die minderwertigen im Kampfe erliegen. Unaufhörlich tauchen immer wieder neue Probleme auf; aber nur wenige erweisen sich von widerstandsfähiger Dauer. Zwar verstehen es die stets neu emporstrebenden Modeprobleme, wie augenblicklich die philosophische Modethorheit des Nietzschetums, für eine Weile zu fesseln und namentlich weitere Kreise zu blenden; aber sie bleiben doch nur philosophische Eintagsfliegen, jenen Leuchtkäferchen vergleichbar, die sehr kurzlebig sind und zumeist nur im nächtlichen Dunkel umherschwärmen und deren schimmernder Glanz vor dem hellen Sonnenstrahl verbleicht. Diese ephemeren Probleme versinken ebenso urplötzlich, wie sie unvermittelt emporgetaucht sind, und die Wahlstatt der Philosophiegeschichte ist übersät von solchen Gedankenleichen.

Daneben gibt es aber einige wenige Grundprobleme, die bereits in der antiken Philosophie in vollster Schärfe hervorgetreten sind und seither ihre Lebenskraft nicht bloß nicht eingebüßt, sondern immer mehr gesteigert haben. In vorderster Reihe jener ewigwährenden Grundprobleme steht nun der Determinismus. Neben der Frage nach der Substanz — heiße diese nun ἓν καὶ πᾶν, Atom oder Monade — nimmt das Problem des Determinismus und der durch diesen bedingte Korrelatbegriff der Wahlfreiheit vielleicht die erste Stelle ein. Nur muß man sich, wie wir bereits ausgeführt haben, durch die verschieden gearteten Vermummungen und Verschanzungen, unter denen diese Probleme im Laufe der Jahrhunderte erscheinen, nicht täuschen lassen. „Der Determinismus zeigt sich in der Geistesgeschichte zuweilen bis zur Unkenntlichkeit verpuppt: Theodicee, ἀνάγκη, Fatum, Erbsünde, Gnadenwahl, Vorsehung, Allwissenheit, Prädestination, siderische Konstellation, Kismet, Milieu u. v. a. sind nur mehr oder weniger unbeholfene, stammelnde Laute für einen und denselben Begriff des Determinismus. Alle diese sinnfälligeren Benennungen für den einen abstrakten Begriff der inneren Notwendigkeit alles Geschehens sind eben nur aus dem gleichen anthropomorphisierenden Bedürfnis entsprungen, aus welchem die Religionsstifter den abgezogenen Gottesgedanken durch Vermenschlichung veranschaulicht und der Perzeptionskraft der Menge angeschmiegt haben. So wird denn der weitausblickende Philosophiehistoriker beispielsweise in dem bis zum Ueberdruß vielverhandelten scholastischen Problem der Gnadenwahl

und Erbsünde etwas mehr sehen, als dürres, unfruchtbares Schulgezänk; er wird vielmehr selbst in dieser kirchlich-dogmatischen Einkleidung den philosophischen Naturlaut, wie er verzweifelt nach einer Erlösung aus dem martervollen Dilemma: Determination oder Willensfreiheit ringt, trotz des betäubenden dogmatischen Stimmgewirrs feinfühlig heraushören."

Unter diesem höheren Gesichtswinkel gesehen, hat in der Geistesgeschichte der philosophische Widerstreit zwischen menschlicher Freiheit und natürlicher oder göttlicher Notwendigkeit seit zwei Jahrtausenden niemals geruht. Selbst während der starren Geistesstockungen in der patristischen und scholastischen Periode bewahrte dieses Problem seine zähe, ungebrochene Widerstandskraft. War es auch vom Schauplatze der Philosophie verschwunden, so erschien es doch immer wieder in kirchlichem Gewande. Es wurde ein Hauptproblem der Religionsphilosophie, der christlichen nicht weniger, als der jüdischen und mohammedanischen. In der neueren Philosophie wurde dieses immer noch unbeantwortete Grundproblem aus seiner scholastischen Formulierung herausgeschält und wieder in den ihm einzig gebührenden Mutterboden der reinen Philosophie zurückverpflanzt. Heute lautet die Formel nicht mehr: wie verträgt sich die göttliche Vorsehung mit der menschlichen Willensfreiheit? Aber mit nicht geringerer Dringlichkeit und Unabweislichkeit tritt heute an uns die ethische Grundfrage heran: wie ist mit der jetzt fast allgemein zugestandenen psychischen Notwendigkeit die sittliche Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit vereinbar? Und je mehr das Prinzip der Vererbung gewisser Laster durch die neuere Wissenschaft, namentlich durch Statistiker, Physiologen und Strafrechtslehrer zum Gesetz erhoben zu werden droht, desto schärfer spitzt sich gerade heute die Frage zu: steht der Mensch unter dem unausweichlichen Bann seiner Verhältnisse, sei es seiner anererbten Laster, sei es seiner sozialen Umgebung — wie kann man ihn alsdann für seine unfreiwilligen Vergehungen zur Verantwortung ziehen? Ja, wie ist bei stillschweigend vorausgesetztem Willensdeterminismus eine Ethik überhaupt möglich? Das ist die Grundfrage, die auch die neueren Ethiker: Spencer, Leslie Stephen, Sidgwick, Gould Shurman, Steinthal, Wundt, Sigwart, Höffding, Paulsen, Fred Bon, Stock, Stern, Woltmann u. a. lebhaft beschäftigt.

Man sieht also, daß dieses uralte Problem seit zwei Jahrtausenden

von seiner Aktualität nichts eingebüßt, ja eher noch in jüngster Zeit sich bedenklich verschärft hat. Ein solches Problem aber, das den heftigsten Anstürmen der sonst alles zersetzenden Zeit unbeugsam Trotz geboten hat, das in der Flucht der Jahrhunderte immer wieder aufs neue auftaucht, wenn freilich auch in vielfach verkappter und entstellter Form, das verdient denn doch wohl ein Grundproblem der Philosophie genannt zu werden.

Die versuchten Lösungen solcher Grundprobleme sind nun immer interessant, auch wenn sie auf greifbaren Irrungen beruhen; sie sind ein erfreuliches Zeichen dafür, daß menschlicher Fürwitz niemals zurückgeschreckt ist, sondern sich stets selbst an unergründlich scheinende Fragen herangewagt hat. Doppelt interessant werden diese Lösungen, wenn es sich einmal zeigt, daß Denker verschiedener Nationen und Zeiten völlig unabhängig voneinander auf die gleichen, noch dazu höchst verwickelten Lösungsversuche verfallen sind. Es ist dies dann ein lautredendes Zeugnis für die von uns behauptete logische Kontinuität, welche sich darstellt als über Zeit und Raum erhabene, in parallel verlaufenden Entwickelungslinien hervortretende Homogeneität des menschlichen Geistes, der in verschiedenen Zonen und unter durchaus anderartigen Kulturvoraussetzungen nicht bloß die gleichen Fragen ersinnt, sondern auch die gleichen, zuweilen höchst komplizierten Antworten aufspürt. Freilich ist es bei den zuweilen undurchsichtigen Kulturzusammenhängen namentlich des früheren Mittelalters ungemein schwierig festzustellen, inwieweit beispielsweise der eine arabische Denker von irgend einem antiken beeinflußt ist. Allein je mehr die genaue Ausmittelung der philosophischen Zusammenhänge hier erschwert ist, desto erfreulicher ist es, wenn es an einem entscheidenden, eklatanten Beispiel aufzuzeigen gelingt, daß wirklich solche gleichartige Lösungen in einem Falle konstatiert werden können, wo gegenseitige Beeinflussungen zum Teil höchst unwahrscheinlich, zum anderen Teile geradezu ausgeschlossen sind.

Ein solch augenfälliges Beispiel gleichgearteter Lösungsversuche zu verschiedenen Zeiten und unter völlig andersgestalteten Kulturregionen bietet uns nun der Lösungsversuch zwischen Determinismus und Freiheit dar, der gemeiniglich als der occasionalistische bekannt ist und in der neueren Ethik als Gesinnungsmoral gekennzeichnet wird. Die Versöhnung zwischen Notwendigkeit und Freiheit wird hier bekanntlich

darin gefunden, daß der Mensch allerdings durch die von Gott in ihm vollzogenen Handlungen gezwungen erscheint, daß er jedoch andererseits insofern eine gewisse Selbständigkeit und somit Verantwortlichkeit besitzt, als er seinen vermittelst göttlicher Assistenz vollzogenen Handlungen seine freudige Zustimmung erteilen, aber auch versagen kann. Damit wäre dann ein allerdings äußerst dürftiger Spielraum für die Ethik geschaffen: das Maß der sittlichen Verantwortlichkeit würde sich nach dem Grade des guten oder bösen Affekts richten, von welchem die jeweilige Handlung begleitet war.

So sonderbar dieser Ausweg aus dem schwierigen Dilemma unser modernes Bewußtsein auch anmuten mag, so ist er doch nicht gar so widersinnig, wie er auf den ersten Anblick erscheint. Man bedenke doch, daß unsere heutige Rechtsprechung diesem occasionalistischen Gedanken gewisse Konzessionen macht; denn der Dolus spielt bei der Strafabmessung bekanntlich eine ganz andere Rolle, als der Affekt. Wir werden offenbar denjenigen, der aus politischem, religiösem, sozialem oder wie auch geartetem Fanatismus einen Mord begeht, ganz anders und viel milder beurteilen, als einen gemeinen Raubmörder, der mit cynischer Schadenfreude und kannibalischer Mordlust sein Opfer zerstückelt. Die That ist die gleiche; und doch welch himmelweiter Abstand in unserem sittlichen Werturteil! Wenn auch der Mord aus Fanatismus schwer geahndet wird, fällt doch das sittliche Werturteil ganz anders aus beim Dolus, als beim Affekt. Und worauf stützt sich die toto coelo verschiedene sittliche Beurteilung der gleichen Handlung? Doch wohl nur darauf, daß wir den einen verabscheuen, weil er seine blutige That mit diabolischem Behagen vollführte, während wir den anderen tief bemitleiden, daß er unter dem fürchterlichen, aber unentrinnbaren Banne seines Fanatismus stand. Also kommt auch bei unserem sittlichen Werturteil der Affekt, von welchem eine Handlung begleitet ist, ganz beträchtlich in Anschlag! Nun, etwas anderes wollten auch die Occasionalisten und alle Philosophen vor ihnen nicht, die den Wertmesser der sittlichen Zurechnungsfähigkeit in den Affekt verlegten, der bei der Handlung als unerläßliche Begleiterscheinung auftritt. Eine andere Frage ist es freilich, ob man auf einer so haardünnen Voraussetzung die ganze Ethik aufbauen kann.

Dieser Gedanke nun, an die Stelle der bedingungslosen Wahlfrei-

heit den Affekt zu ſetzen und aus demſelben die moraliſche Verantwortlichkeit abzuleiten, galt bisher allgemein als Spezifikum des Occaſionalismus. Im „Archiv für Geſchichte der Philoſophie", Bd. II, Heft 2, 1887, S. 198—244, haben wir den Beweis für eine bereits früher aufgeſtellte Behauptung angetreten[1]), daß nämlich der gleiche Gedanke uns ſchon in der antiken Philoſophie bei den Stoikern, in der ſcholaſtiſchen einmal bei der arabiſchen Philoſophenſchule der Aſcharija, abermal beim chriſtlichen Myſtiker Richard von St. Victor mit einer ſo unverkennbaren Deutlichkeit entgegentritt, daß ihnen ſelbſt der Ausdruck gemeinſam iſt, ohne daß ein hiſtoriſches Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden könnte.

Was bei den früheren Occaſionaliſten nur mehr als ſchüchterner Verſuch hervortrat, das führte Geulincx mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit und in ſyſtematiſcher Abrundung durch. Er erklärt rundweg jedes wechſelſeitige Kauſalverhältnis zwiſchen Leib und Seele für ausgeſchloſſen; die Zunge zittert wohl im Munde, wenn ich ſprechen, die Füße bewegen ſich wohl, wenn ich gehen will, aber dieſe Bewegung bringe nicht ich hervor; ich weiß nicht, woher ſie kommt, ſagt er einmal wörtlich[2]). Bewirke ich aber nicht einmal die Bewegungen meines eigenen Inneren, ſo iſt es vollends unmöglich, daß ich als Subjekt, d. h. als Denkſubſtanz Dinge außer mir erſchaffen oder hervorbringen ſoll. Es iſt daher nur eine irrige Volksmeinung, wenn man mir zumutet, daß ich ſchreibe, male, daß ich ein Brot, einen Tiſch, ein Kleid anfertige. Dieſe Thätigkeiten, die ich ſcheinbar vollbringe, gehören keineswegs meinem Ich als ſolchem an; ſie müſſen vielmehr von einer anderen Macht hervorgebracht ſein, da dieſe Dinge doch nur durch Bewegung entſtehen konnten. Ich kann aber nicht einmal meinen eigenen Körper, geſchweige denn Dinge

[1]) Vgl. m. Abhandl. „Zur Geneſis des Occaſionalismus", im Archiv, Bd. I, Heft 1, S. 61, ſowie m. Erkenntnistheorie der Stoa (zweiter Band der Pſychologie) S. 191, Note 383 ff.

[2]) Ethica Tract. I, Sect. II, § 2, p. 112: Iam corpus meum varie quidem pro arbitrio meo movetur (lingua namque in ore meo huc illuc titubat, cum loqui; brachia jactantur, cum stare; pedes projiciuntur, cum ire volo) sed motum ego illum non facio; nescio enim, quomodo peragatur; vgl. auch Metaph. I, 8, 9; Grimm, Arnold Geulincx' Erkenntnistheorie, Jena 1875, S. 44. Wie ſodann dieſer metaphyſiſche Occaſionalismus bei Geulincx allmählich in den ethiſchen einbiegt, hat E. Göppert, Geulincx' ethiſches Syſtem, Breslau 1883, S. 11, treffend aufgezeigt.

außer mir unmittelbar bewegen[1]). Eine höhere, außer mir liegende Kraft iſt es ſicherlich, die meine Finger bewegt, wenn ſie Steine zuſammenfügen, aus denen alsdann nach meiner Anſicht ein Haus oder ein Turm entſteht[2]). Mein Ich als ſolches iſt überhaupt nur ein unbeteiligter, müßiger Zuſchauer. Auf der Schaubühne, die man Welt nennt, gehöre ich nur zum paſſiven Publikum, bin aber ſelbſt kein Akteur[3]). Bin ich es aber nicht, der die Bewegungen meines Körpers verurſacht, ſo muß es Gott ſein, der jene wunderbare Harmonie zwiſchen Leib und Seele hergeſtellt hat und ſtets dadurch aufrecht erhält, daß er gelegentlich unſerer Denk- oder Willensakte den entſprechenden körperlichen Vorgang erzeugt. Thatſächlich ſind alſo meine ſcheinbaren Handlungen nicht die meinigen, ſondern die der Gottheit[4]). Dieſe Harmonie zwiſchen Geiſt und Körper iſt nicht minder wunderbar, als die Weltſchöpfung ſelbſt; es iſt kein geringeres Wunder, daß meine Zunge im Munde erzittert, wenn ich das Wort „Erde" ausſpreche, als wenn die Erde ſelbſt davon erzitterte[5]). Geulincx gebraucht für dieſes Verhältnis bekanntlich das Gleichnis von zwei gleich gehenden Uhren, die unabhängig voneinander ſtets dieſelbe Zeit anzeigen[6]), und

[1]) Ibid. p. 121: Denique huc mihi deveniendum esse perspicio, ut ingenue fatear, nihil me extra me facere.

[2]) Ibid. p. 124.

[3]) Ibid. p. 133: spectator sum in hac scena, non actor, ähnlich p. 142.

[4]) Ibid. p. 139: Eatenus vero non esse meam actionem, sed Dei; vgl. noch p. 154 ... ego non faciam: Deus forte faciet. Metaph. 36: unio enim illa, qua cum corpore unitus sum, ... non potest aliud esse quam voluntas et beneplacitum ejus (sc. dei). Vgl. noch Metaph. 34 und Zeller, Sitzungsberichte der Akad. 1884 S. 683, Separatabdruck S. 11.

[5]) Ibid. p. 140.

[6]) Dieſes Uhrengleichnis findet ſich bei Geulincx in den Anmerkungen zur Ethik dreimal, Eth. 124, 140, 155. Pfleiderer, Arnold Geulincx, Tübingen 1882, S. 26 ff., wollte bekanntlich folgern, Leibniz habe die Entlehnung des Uhrenbeiſpiels von Geulincx abſichtlich verſchwiegen. Darauf hat Zeller, Ueber die erſte Ausgabe von Geulincx' Ethik (Abhandl. der Akademie, 1884), Leibniz in Schutz genommen, und ich habe (Archiv I, 59, Note 13) den Nachweis zu erbringen verſucht, daß das Uhrengleichnis in der carteſianiſchen Schule das gebräuchliche, ſchon von Descartes ſtammende Schulbeiſpiel war. Nachträglich fand ich noch zwei mitteilenswerte Thatſachen, die Leibniz von dem Verdacht des Plagiats völlig entlaſten. L. muß nämlich Geulincx' Werke erſt ziemlich ſpät kennen gelernt haben, denn an zwei Stellen, an denen er alle bedeutenderen Carteſianer aufzählt (in der Gerhardtſchen Ausgabe I,

es iſt bekannt, daß auch Leibniz ſich dieſes Gleichniſſes bedient und es auf die präſtabilierte Harmonie angewendet hat.

Allein dieſes Uhrengleichnis könnte für den Occaſionalismus Geulincx' mißverſtändlich werden. Danach könnte es nämlich ſcheinen, als habe auch Geulincx ähnlich wie etwa de la Forge das wechſelſeitige Verhältnis von Leib und Seele durch einen göttlichen Urwillensakt entſtehen laſſen. Dem iſt aber in der That nicht ſo. Gott iſt nach Geulincx der Schöpfer unſerer Handlungen nicht mittelbar durch ein Naturgeſetz, ſondern unmittelbar durch ſeinen jedesmaligen Willen. So oft wir etwas durch Gottes Vermittelung vollbringen, greift Gott unmittelbar ein[1]). Das Uhrengleichnis müßte daher noch etwa in dem Sinne fortgeſetzt werden, daß wie das Weſen der Uhr es erfordert, daß ſie periodiſch aufgezogen wird, ſo auch das Verhältnis von Leib und Seele, daß es fortdauernd von Gott erneuert und aufrecht gehalten wird. Dieſer Fortſchritt des Geulincx gegen den Occaſionalismus Cordemoys, der darin beſteht, daß er ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit zur Aufrechterhaltung dieſes durch ein Geſetz feſtgeſtellten Verhältniſſes von Leib und Seele annimmt, iſt für unſeren Zweck von außerordentlicher Wichtigkeit. Denn namentlich in dieſem Punkt trifft er mit den Aſcharija und Richard von St. Victor zuſammen.

Offenbar liegt in der Theorie des Geulincx implicite ein ſtarrer Determinismus enthalten: Für die Willensfreiheit erübrigt nach alledem nur ein geringer Spielraum. Bin ich nicht Urheber meiner Handlungen, dann iſt nicht abzuſehen, weshalb ich ihretwegen zur Verantwortung gezogen werden könnte. Allein dieſe letzte folgerichtige Konſequenz, die ſich aus dem Occaſionalismus notwendig ergibt, nämlich die abſolute Regierung der Wahlfreiheit, ſcheut ſich Geulincx bei ſeinem vorwiegenden Intereſſe für eine ethiſche Grundlegung der Philoſophie ebenſo zu ziehen, wie ſeiner Zeit die Stoiker, die Aſcharija oder Richard von

16 und IV, 136), fehlt Geulincx' Name. Andererſeits hat man bisher überſehen, daß ſich das Uhrengleichnis bei L. ſchon ſehr früh (1677) findet, und zwar in L.s Randgloſſen zu Eckhards Brief, bei Gerhardt I, 232: Harmonia autem est unitas in multitudine, ut si vibrationes duorum pendulorum inter se ad quintum quemlibet ictum consentiant.

[1]) Metaph. p. 124: motus, quem mundi conditor efficit et conservando continuo efficit.

St. Victor. Der Ausweg, den die Stoa in jener knappen Sentenz gewählt hatte: volentem ducunt fata, nolentem trahunt, ſteht ihm noch offen, und er zögert auch nicht, ihn zu wählen. Man glaubt wahrlich einen Stoiker vor ſich zu haben, wenn Geulincx ſagt[1]: Cum Deus me hinc arcesset, nil me retardabit: statim veniam, omni animo veniam, veniam lubens, volens: advolabo. Nicht ich, ſagt er an anderer Stelle[2], beſtimme Gott, ſo oder anders zu handeln, ſondern er vollzieht zuweilen meinen Willen, weil dies in ſeiner Urabſicht lag. Unſer Verdienſt liegt aber in der freudigen Zuſtimmung, die wir Gottes Handlungen zollen[3]. Dieſe Zuſtimmung hat mir Gott freigelaſſen: Deus exitum non injunxit, sed propositum[4].

An dieſe mehr ethiſche Formulierung des Occaſionalismus knüpft nun Malebranche vorzugsweiſe an. Denn auch der Occaſionalismus Malebranches, ſo verſchieden er ſonſt in ſeiner Vorausſetzung und Begründung von dem Geulincx' ſein mag, kommt in Bezug auf die Willensfreiheit zu demſelben Reſultat. Die Wahlfreiheit, ſagt er, beſteht darin, daß der Menſch ſein Urteil und ſeinen freudigen Beifall zurückhalten kann[5]. Dieſe Willensfreiheit hat Gott dem Menſchen eingepflanzt; es iſt daher unſere höchſte Aufgabe, uns dieſer Gottesgabe in ausgedehnteſtem Maße zu bedienen[6]. Freilich, meint er, drängt uns Gott unaufhaltſam zum Guten als ſolchem; aber wir haben doch die Macht, uns dieſem intenſiven Drang zu entziehen, weil wir durch Gottes Güte die Fähigkeit beſitzen, den Handlungen Gottes,

[1]) Ethica Tract. I, Sect. II, § 4, num. 2, p. 148.

[2]) Ibid. p. 154: Deus saepe motum illum impartitur, quem volo; non, quia ego volo, sed quia ipse vult me volente motum illum fieri.

[3]) Ibid. p. 189. Die weitere Ausführung dieſes Gedankens findet man bei B. van der Haeghen, Geulincx, étude sur sa vie, ses ouvrages etc. p. 121 ff.

[4]) Ibid. p. 195.

[5]) Vgl. Recherches de la vérité, 1. Buch, I, 2: la liberté consiste en ce ... qu'il peut suspendre son jugement et son amour; ähnlich ibid. 1. Buch, III, 2. Ich citiere Malebranche nach der Pariſer Ausgabe von 1837.

[6]) Ibid. 1. Buch, III, 3; De la promotion physique II, 390: la liberté consiste dans un vrai pouvoir qu'a l'âme de suspendre ou de donner son consentement; ähnlich Méditations chrétiennes II, p. 132; Entretiens sur la Métaphysique II, 23, 48 und XIII Entretiens II, 99; Eclaircissement (II) zu den Recherches de la vérité p. 298; vgl. endlich Kap. X ſeiner Ethik.

die er in uns vollzieht, unseren Beifall und unsere Zustimmung zu erteilen, aber auch zu versagen. Demnach besitzen wir an unseren Handlungen ein gewisses Verdienst, einen gewissen Mitanteil. Gott allein ist es wohl, der unsere Handlungen vollbringt, aber wir sind dabei mitthätig; dieu opère et c'est nous qui coopéront[1]). In einer späteren Schrift führt er diesen Gedanken noch präziser und in schärferer Betonung durch; er sagt[2]): Dieu comme cause efficace produit en nous, sans nous, toutes nos perceptions et toutes nos motions. Mais il ne produit pas nos consentiments libres à ces motions. Wie sich denn Malebranche überhaupt in seinen späteren Schriften immer mehr jener Fassung des Occasionalismus annähert, die ihm Geulincx gegeben hat.

Ziehen wir nun das Schlußergebnis dieser occasionalistischen Lösung, so können wir es dahin zusammenfassen: Der Kernpunkt des Problems wird so beantwortet, daß Gott im Momente des Handelns die Fähigkeit zum Handeln in uns erzeugt, und daß andererseits unsere Willensfreiheit wesentlich und vorzüglich darauf beruht, daß wir den durch Gott in uns vollzogenen Handlungen unsere freudige Zustimmung erteilen, aber auch versagen können. Das so formulierte Problem des Occasionalismus mit seiner fein zugespitzten Pointe des Zusammenfallens göttlicher Wirksamkeit mit menschlicher Mitwirksamkeit findet sich in der gleichen Prägung des Gedankens[3]) vor den Occasionalisten schon bei den Stoikern, den Aschartja und Richard von St. Victor. So verschiedengestaltig die philosophischen Ausgangspunkte und Voraussetzungen aller dieser Schulen auch waren, so begegneten sie einander doch in dem Treffpunkte einer und derselben, noch dazu höchst verwickelten Problemlösung. Es erübrigt uns daher zum Schlusse nur noch die kurze Untersuchung, ob und inwieweit diese vier philo-

[1]) Vgl. Eclaircissements zu den Recherches de la vérité p. 292, ed. Paris 1837: Dieu nous pousse sans cesse, et par une impression invincible vers le bien en général ... mais dieu ne nous porte point nécessairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter, que nous avons le mouvement pour aller plus loin.

[2]) Vgl. De la prémotion physique II, 390.

[3]) Nicht bloß des Gedankens, sondern auch des Ausdrucks, denn die Termini συγκατάθεσις, assensus, كسب, consensus, consentiment libre sind nur Synonyma.

sophischen Schulen aufeinander gewirkt haben oder doch wenigstens gewirkt haben könnten.

Soll das hier aufgezeigte häufige Auftauchen des occasionalistischen Problems an verschiedenen Zonen und zu verschiedenen Zeiten eine theoretische Bedeutung — eine Verdeutlichung dessen, was wir „logische Kontinuität" nennen — gewinnen, dann muß zum wenigsten in einem Falle der Beweis durchschlagend gelingen, daß zwei Schulen das gleiche Problem formuliert und mit gleichen Terminis gelöst haben, ohne daß auch nur die leisesten historischen Beziehungen zwischen ihnen angenommen werden könnten. Und das ist bei den Aschartja und den Stoikern der Fall. Die Aschartja konnten die Lehren der Stoiker schon aus dem Grunde unmöglich kennen, weil kein einziges Werk der Stoa eine arabische Uebersetzung gefunden hat[1]). Nun war ich allerdings früher auf ein anderes Auskunftsmittel verfallen, um das etwaige Vorkommen stoischer Lehrsätze bei arabischen Philosophen zu erklären. Ich erinnerte daran, daß einzelne griechische Schriftsteller, wie beispielsweise Alexander von Aphrodisias, welche die stoischen Lehrsätze mit behaglicher Breite, wenn auch in polemischer Tendenz auseinandersetzten, den Arabern sehr wohl bekannt, ja sogar recht verbreitet unter ihnen waren[2]). Allein dieses Auskunftsmittel trifft bei al-Aschaʿri keineswegs zu. Denn diese Uebersetzungen entstanden erst verhältnismäßig spät[3]), während al-Aschaʿri zu den früheren Vertretern der arabischen Philosophie zählt (er blühte ± 910).

Aber selbst angenommen, al-Aschaʿri habe wirklich griechische Schriften, etwa Alexander Aphrodisias' De fato gekannt, so konnte er demselben allenfalls die chrysippische Lösung des Problems durch die Theorie der Mittelursachen entnehmen[4]), aber doch nicht die occasionalistische des

---

[1]) In der Liste der arabischen Uebersetzungen griechischer Schriftsteller, die Wenrich, De auctorum graecorum versionibus arabicis etc., aufführt, befindet sich keine einzige, die ein stoisches Werk zum Inhalte hat.

[2]) Dies gilt namentlich von Alexander Aphrodis., dessen Werke, ganz besonders auch seine für uns so wichtige Schrift De fato, den Arabern bekannt waren, vgl. Wenrich, l. c. p. 273—280. Auf diese Thatsache habe ich bereits, Willensfreiheit S. 110 und Erkenntnistheorie der Stoa S. 291, hingewiesen.

[3]) Sie fallen nicht mit der Entstehung der arabischen Aristoteliker im 10. Jahrhundert zusammen.

[4]) Die Stellen, an denen Alex. Aphrod. die deterministischen Anschauungen

Kleanthes. Denn diese findet sich in voller Schärfe weder bei Alexander, noch bei irgend einem den Arabern bekannt gewordenen Schriftsteller, sondern nur bei Seneca, von dessen schriftstellerischer Existenz zu den Ohren der Araber natürlich auch nicht die leiseste Kunde gedrungen ist. Nach alledem kann wohl die Annahme als ausgeschlossen gelten, als ob der Occasionalismus der Araber stoischen Ursprung haben könnte. Und wenn er gleichwohl in derselben Gedankenfassung, ja sogar in der gleichen Worteinkleidung bei den Stoikern wie bei den Aschartja erscheint, so dürfte hier wohl der Beweis gelungen sein, daß nicht überall da, wo frappante philosophische Aehnlichkeiten vorliegen, notwendig direkte historische Zusammenhänge konstruiert werden müssen, daß vielmehr neben der historischen eine logische Kontinuität einherläuft, welche sich dahin zuspitzen läßt, daß der menschliche Geist auf allen Linien der Kultur parallele Denkformen, Begriffsbildungen, Kategorien, kurz, die gleichen Denkmittel erzeugt. Logische Kontinuität erklärt sich demnach so, daß der psychophysische Entwickelungsprozeß des Menschengeschlechts sich allüberall nach den gleichen Entwickelungsgesetzen abspielt. Sind also gewisse Assoziationsbahnen ausgebildet, dann müssen naturgemäß auch allüberall, wo dies der Fall ist, parallele Gedankengebilde erzeugt werden. Welche Konsequenzen sich hieraus für die völkerpsychologischen Untersuchungen ergeben, haben wir hier nicht zu fragen. Für die Methode der Philosophiegeschichte ist durch diese Aufdeckung einer so augenfälligen Gedankenanalogie vielleicht eine Erkenntnis von nicht zu unterschätzendem Belang gewonnen [1]).

Bei den Semipelagianern, Bernard von Clairvaux und Richard von St. Victor, die allesamt den Occasionalismus vertreten, läßt sich nicht mehr der stringente Beweis führen, daß sie ganz selbständig zur occasionalistischen Lösung gelangt sind, wenngleich die Wahrscheinlichkeit auch hier eine sehr hohe ist. Sicherheit läßt sich hierüber

---

Chrysipps entwickelt, findet man jetzt zusammengestellt bei Gercke, Chrysippea p. 719—742. Die chrysippische Theorie der Mittelursachen, wie sie namentlich Cic. de fato cap. 18 und Plut. de St. rep. cap. 47 entwickeln, findet sich in voller Ausführlichkeit bei al-Aschʿari, Schahraſt., Haarbr. I, 105.

[1]) Nur andeutungsweise sei hier erwähnt, daß sich auch die unbestreitbaren Analogien zwischen der griechischen und indischen Philosophie ganz ungezwungen, ohne Annahme irgend eines Abhängigkeitsverhältnisses, auf dieselbe Weise erklären lassen.

schon darum nicht erzielen, weil Seneca und Cicero von den Patres ecclesiae wie von den Scholastikern gleich eifrig gelesen wurden [1]). Und so wäre es denn nicht ganz ausgeschlossen, daß Seneca die christlich-scholastischen Occasionalisten beeinflußt haben könnte, wenn es gleich nicht wahrscheinlich ist, daß gerade eine versteckte Stelle bei Seneca, die sich noch dazu nicht in den verbreiteten Naturales quaestiones, sondern in den viel weniger bekannten Episteln findet, so viele Köpfe zum Occasionalismus angeregt hätte.

Die gleiche Reserve muß ich mir in Bezug auf die Occasionalisten κατ' ἐξοχήν, Geulincx und Malebranche, auferlegen. Auch bei ihnen ist die Wahrscheinlichkeit, als könnten sie den occasionalistischen Gedanken von Seneca oder dem Mystiker Richard von St. Victor aufgegriffen haben, eine außerordentlich geringe. Aber ganz undenkbar wäre diese historische Beziehung nicht, zumal Leibniz sogar Descartes den Vorwurf macht, er habe seine Ethik dem Stoizismus, insbesondere Seneca entlehnt [2]). Hält man sich jedoch den bereits früher von mir geführten Nachweis vor Augen, daß der Occasionalismus gleichzeitig bei Cordemoy und Geulincx auftaucht, ohne daß zwischen ihnen auch nur die geringste Verbindungslinie bestünde [3]), so schrumpft die Möglichkeit, als könnte der cartesianische Occasionalismus aus dem stoischen oder scholastisch-mystischen unmittelbar hervorgeflossen sein, auf ein Minimum zusammen. In Wahrheit dürften wohl alle die hier vorgeführten Occasionalistenschulen ohne jegliche Spur gegenseitiger Beeinflussung je aus sich selbst heraus diese Theorie entwickelt haben. Ist dies an dem einen Beispiel der Ascharija unbestreitbar nachgewiesen;

[1]) Vgl. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote p. 21 f. Leibniz schon hat die interessante Bemerkung gemacht, daß die Kirchenväter und Scholastiker ihre ethischen Lehren meist aus Seneca schöpften.

[2]) Bei Foucher de Careil, Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, p. 3: Premièrement, sa morale est un composé des sentiments des Stoïciens et des Epicuriens, ce qui n'est pas fort difficile, car Sénèque déjà les concilioit fort bien; ebenso ibid. p. 14: La morale de Des Cartes est sans doute celle des Stoïciens.

[3]) Vgl. Archiv I, 60 f. Bei Geulincx käme allenfalls noch sein Verhältnis zu Justus Lipsius, dem Erneuerer des Stoizismus, in Betracht, auf welches B. van der Haeghen a. a. O. S. 25 mit Recht hingewiesen hat. Aber bei Cordemoy fällt auch dieses Bedenken fort.

warum sollte es nicht auch für die übrigen Schulen gelten, die doch von ihren philosophischen Voraussetzungen aus diesem Problem ungleich näher standen, als die Aschartja? Wem diese logische Kontinuität nicht einleuchtet, der sollte sich einmal die Frage vorlegen, woher es wohl komme, daß vom 6. bis zum 5. vorchristlichen Jahrhundert auf allen Linien menschlicher Gesittung eine entscheidende Umwälzung erfolgt. China mit Confucius († 478 v. Chr.), Indien mit Buddha, d. i. Śâkjamuni († 544 v. Chr.), erleben um die denkwürdige Wende des 6. zum 5. vorchristlichen Jahrhundert eine ebensolche Gedankenrevolution, wie der Parsismus sie in der Lehre Zarathustras findet, der Mosaismus in Esra, welcher 458 v. Chr. von Persien nach Palästina zieht, das Hellenentum endlich in Solon, Thales, Pythagoras und Xenophanes. Wie ist es zu erklären, daß die Gedankenrevolutionäre auf allen Kulturlinien nahezu Zeitgenossen sind? Da eine unmittelbare Berührung unter diesen in gar keinem nachweislichen Verkehr stehenden Kulturzentren doch wohl kaum anzunehmen ist, so bleibt die logische Kontinuität als die einzige Erklärungsmöglichkeit übrig.

Welchen bleibenden Wert die occasionalistische Lösung für die Ethik als solche hat, das ist eine Streitfrage der systematischen Philosophie, die für den Historiker nur von untergeordneter Bedeutung ist. Für den Historiker haben eben alle Gedankengänge der Philosophen gleichsehr Interesse, auch wenn sie offenbar in die Irre führen. Denn so gut die philosophischen Wahrheiten eine nur relative Geltung haben, so auch die Irrtümer. Es ist darum mit Recht gesagt worden, daß in jedem philosophischen Irrtum ein Stück Wahrheit steckt.

Es mag darum auch sein, daß eine solche ethische Grundlegung, wie die ethische Gesinnungstheorie, nach welcher die Gesinnung allein das Kriterium der Sittlichkeit ausmachen soll, sie fordert, unhaltbar und jedenfalls beim heutigen Kulturzustand praktisch undurchführbar ist, weil die gegenwärtige Generation moralisch noch nicht so hoch steht, ihr ganzes Sittengebäude auf einem solchen Untergrund aufzurichten. Aber die Philosophen haben doch auch das schöne Vorrecht, die Dinge sub specie aeterni betrachten und die höchsten Ziele ihrer Forderungen andeuten zu dürfen. Und so mag denn die egoistische und die aus dieser abgeleitete altruistische Moral, wie sie

Herbert Spencer beiſpielsweiſe formuliert, für das heutige Menſchengeſchlecht wohl die zutreffendere ſein; aber für die höchſte Entwickelungsſtufe der Menſchheit gibt es kaum eine geläutertere, idealere Ethik, als die occaſionaliſtiſche, welche ihrem Strebensziele nach mit den höchſten Forderungen der Ethik Leſſings zuſammenfällt, nach welchen der Menſch ſelbſt im Vollbewußtſein ſeines Willensdeterminismus das Gute in reiner und lauterer Geſinnung mit ſeeliſcher Freude vollbringen ſoll, bloß weil es gut iſt.

VII.

Zur Methodenlehre der Biographik.

Mit besonderer Rücksicht auf die biographische Kunst im Dienste der philosophiegeschichtlichen Forschung.

I.

Die biographische Kunst galt bisher als herrenloses Gut. Das litterarische Freibeutertum, das ohne äußere Schulung oder inneren Beruf dankbaren Stoffen auflauert, um sie — entweder zur Stillung der Lebensnotdurft, oder, was noch bedenklicher, zur Befriedigung schriftstellerischen Eitelkeitskitzels — mit ihren plumpen Federn meuchlings zu überfallen, hat sich von jeher mit Vorliebe an biographischen Stoffen vergriffen. Ein paar rasch zusammengelesene Jahreszahlen, einige flüchtig zusammengestoppelte Urteile über die Thaten und Werke der Helden, dazu ein vollgerüttelt Maß von verhimmelnden Epithetis und verschnörkelten Superlativen — und die Dutzendbiographie ist fertig. Der also Ueberfallene kann sich, da es sich ja meist um die Lebensbeschreibung Verstorbener handelt, nicht wehren und muß sich daher die frevle Plünderung seines Namens, des einzigen Guts, das ihm geblieben und für welches seine volle, große Persönlichkeit einzusetzen das ganze Leben nur Sinn und Wert hatte, stumm gefallen lassen. Und warum wird diese Herrenlosigkeit, diese rückhaltlose Preisgebung des Köstlichsten, wonach die begnadetsten Naturen aller Völker und Zeiten ringen: ihr Leben der Nachwelt als Vorbild zu hinterlassen, um in deren Gedenken beispielweckend fortzuwirken, heute noch allgemein geduldet, ja von den wenigsten auch nur in ihrer ganzen Schimpflichkeit empfunden? Doch wohl nur,

weil es eine nach bewußten Regeln arbeitende, an bestimmte Normen und Kriterien gebundene biographische Kunst noch gar nicht gibt! Das Willkürliche und Zufällige, sonst ein mit Recht gefürchtetes Brandmal unwissenschaftlichen Verfahrens, stellt fast den einzigen Rhythmus dar, der die Mehrzahl der Buchbiographen auszeichnet. Was ihnen von ihrem Helden an Zahlen, Thaten und charakteristischen Zügen durch Dame Zufall zufliegt, das erhaschen und verarbeiten sie mit Behagen; aber sie besitzen, falls sie nicht geborene Biographen sind, deren natürlicher Takt alle Technik ersetzt, keinen Kanon dessen, wonach der Biograph zu *suchen* hat, kein Kriterium dafür, worauf es in der Biographie entscheidend ankommt, mit einem Worte *kein Gesetz der biographischen Technik*.

Gewiß können viele sich in ihrer Sprache leidlich korrekt ausdrücken, ohne Grammatik zu kennen, eine Rede halten, ohne Rhetorik zu studieren, einen Gedankengang folgerichtig entwickeln, ohne die formale Logik zu verstehen, eine gute psychologische Beobachtung machen, ohne die Gesetze der Psychologie auch nur zu ahnen, technische Erfindungen machen, ohne die Gesetze der Mechanik zu kennen, religiös, moralisch und rechtlich handeln, ohne Theologie, Ethik oder Jurisprudenz studiert zu haben, ein gesundes Kunsturteil fällen, ohne Aesthetik zu treiben, sogar einige Melodien erfinden, ohne Kenntnis vom Wesen des Kontrapunkts zu haben. Aber eine Abhandlung aus einem dieser Wissensgebiete zu schreiben, wird sich niemand unterfangen, der sich nicht zum mindesten mit den Rudimenten des betreffenden Fachgebiets, und sei dies auch noch so flüchtig, vorher vertraut gemacht hat. Nur eine Biographie zu schreiben, hält sich jeder für befugt, der seine Sprache grammatisch richtig schreibt — und auch diese elementare Forderung wird nicht immer eingehalten. Und woher dieser Unfug? Dort fürchtet man das Urteil der Grammatiker, Logiker, Psychologen u. s. w.; hier kann man sich ungestraft als Franktireur herumtummeln, da es kein berechtigtes Forum gibt, das kecken Uebergriffen entgegentreten könnte — es fehlt der Berufsbiograph, die Biographik als eigenes Fachgebiet, jene entscheidende Instanz, die das biographische Stümpertum als solches zu brandmarken die allgemein anerkannte Berechtigung hätte. Der Mangel einer biographischen Kunst mit fest ausgebildeter Technik ist um so auffälliger und bemerkenswerter, als die Biographie, bei Lichte besehen, die *älteste Litteraturgattung darstellt*. Die Hieroglyphen in Aegypten, die Keilinschriften in Assyrien und Babylonien bieten ja im wesentlichen nur Biographien — zumeist

sogar Autobiographien — mehr oder minder ruhmreicher Könige und Feldherren dar. Die Odyssee ist ihrem Kerne nach eine poetische Biographie des Helden Odysseus. Das Alte Testament bietet in der Genesis ein förmliches biographisches Lexikon der Urmenschen, Patriarchen und Religionsstifter dar, wie sie die semitische Volksseele in ihrer üppig wuchernden mythenbildenden Phantasie ergriffen und wie sie der Griffel des Erzählers mit herzerfrischender, ewig junger Naivität und unerreichter schriftstellerischer Grazie festzuhalten verstanden hatte. Und die frühesten Religionsurkunden der übrigen alten Völker? Ob sie uns das Leben des Confucius, Laotse, Zoroaster, der Brahmanen, Buddhisten (besonders Sâkjamunis') u. a. schildern; einerlei: ihre litterarische Kunstform ist meist die Biographie. Dieser litterarische Consensus gentium, der sich in den ältesten schriftlichen Denkmälern aller Kulturvölker dahin kundgibt, daß sie sämtlich wie instinktiv das Bedürfnis empfinden, das Leben ihrer größten Männer — sei es der wirklich existierenden, sei es der aus der Volksphantasie herausgeborenen Typen — schriftlich zu fixieren, deutet auf die völkerpsychologische Thatsache hin, daß das Interesse am Biographischen schon der werdenden Kulturmenschheit förmlich im Blute steckt. Die Volksphantasie vollzieht in ihrem instinktiven Verlangen nach ständiger Verpersönlichung nicht bloß die Personifizierung der meisten beobachteten Eigenschaften und Zustände, deren die griechische Götterwelt z. B. voll ist, sondern sie interessiert sich auch gewaltig für die erdichteten Erlebnisse der von ihr fingierten Götterwelt. Die griechischen und nordischen Götter- und Heldensagen spiegeln so recht die Volksseele in ihrer schwelgerischen Freude am Biographischen wieder. Und schließlich entspringen die ersten tastenden Versuche einer Weltentstehungslehre, wie sie unter den Griechen in der Theogonie des Hesiod, bei den Orphikern und Pherekydes von Syros hervortreten, dem gleichen, nur potenzierten und auf das All übertragenen biographischen Bedürfnis: man konstruiert sich eine Biographie des Kosmos.

Wenn nun trotz dieses hohen Alters der Biographie als litterarischer Kunstgattung sich eine eigene Technik — wie sie etwa das Drama und die Rhetorik seit Aristoteles bereits besitzen — noch nicht herausgebildet hat, so trägt vielleicht gerade ihr hohes Alter die Schuld daran. Das Alter einer Kunstform ist eben durch ihre Einfachheit bedingt, da ja die Kultur immer erst durch das Einfache zum Komplizierteren schreitet. Je einfacher aber eine Kunstform ist, desto geringer ist der

Anreiz zu ihrer theoretischen Formulierung und methodischen Ausbildung, zumal nach der communis opinio alles Einfache etwas Selbstverständliches, einer wissenschaftlichen Formulierung also gar nicht Bedürftiges an sich hat. An diesem Fluche der Selbstverständlichkeit scheiterte bisher wohl jedes ernstliche Beginnen zur Aufstellung einer Methodenlehre der biographischen Kunst.

Seit Comte hat sich indes die Philosophie daran gewöhnt, gerade das Einfache, Elementare, von allen übrigen Wissenschaften als Selbstverständlichkeit stillschweigend Vorausgesetzte einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Und so mag denn hier eine kleine Untersuchung über Berechtigung, Form, Umfang und Grenzen der Biographik — zunächst als Hilfswissenschaft der philosophiegeschichtlichen Forschung — eine Stelle finden.

II.

Jede Wissenschaft hat mit dem Nachweis ihrer Existenzberechtigung und der Formulierung ihrer Existenzbedingungen zu beginnen. Handelt es sich nun gar um eine werdende, sich nur mühselig emporringende Wissenschaft, wie die Biographik sie darzustellen bestrebt ist, so muß dieser Nachweis um so kräftiger geführt werden, als sie sich von dem Odium einer mehrtausendjährigen, sei es unbewußten, wie Freunde, sei es geflissentlichen Vernachlässigung und Hintansetzung, wie Gegner der Biographik behaupten werden, zuvörderst gründlich zu reinigen hat.

Die Berechtigung der Biographik darzuthun und ihre Erhebung zu einer eigenen Disziplin zu fordern, ist ein müheloses Beginnen. Denn angesichts des Umstandes, daß die ältesten auf uns gekommenen Denkmäler der Litteratur mit Biographien einsetzen, bedarf es keiner einläßlichen Erörterung darüber, daß die Volksseele aller Zonen und Zeiten nach biographischer Verarbeitung ihrer jeweiligen Helden gedürstet, ja förmlich gelechzt hat. Wie tief muß dem Menschen, der in begreiflicher Selbstliebe sein eigenes Ich im Leben seiner Helden spiegelt und in seiner Phantasie zarte, vergleichende Fäden zwischen der Psyche jener und seiner eigenen spinnt, der Hang zum Biographischen in die Seele gegraben sein, wenn die Biographie die einzige Litteraturgattung darstellt, die nicht veraltet und die keinem Wandel der Geschmacksrichtung unterworfen ist! Ob die Hieroglyphen dem Volke das idealisierte Leben seiner Könige künden oder eine Gruppe Wilder, um das nächtliche Feuer ge-

lagert, der Erzählung der Heldenthaten ihrer Götter und Vorfahren lauscht, ob in der Spinnstube der Bauernhütten interessante Räubergeschichten den Gegenstand der Abendunterhaltung bilden oder unsere Jugend Robinson Crusoe verschlingt, ob die gottergebene Nonne sich am Leben der heiligen Jungfrau berauscht oder die Salondame fin de siècle nach der Lektüre von „Lourdes" im Buchstaben Z ihres Konversationslexikons fieberhaft blättert, um sich den Lebensgang Zolas fest einzuprägen, ob endlich der gelehrte Mönch des 10. Jahrhunderts etwa sich am „Heliand" erbaut oder ein mönchischer Gelehrter der Gegenwart an Straußens oder Renans „Leben Jesu" sich ergötzt; einerlei — das diesen allen gemeinsame tiefere Grundmotiv ist immer das gleiche: freudiges Interesse für alles Biographische. Wo aber nachhaltiges und intensives Interesse vorhanden ist, da stellen sich auch unfehlbar solche ein, die jenes Interesse zu befriedigen suchen. Die Not erzeugt und zeitigt den Retter. Selbst im dunkelsten Mittelalter, da alle Musen verstummt waren, rettete sich der letzte verglimmende Funke der Poesie in die Biographie. Das Leben der biblischen Helden dichterisch zu gestalten, wie es in dem vor einiger Zeit im Vatikan aufgefundenen ergänzenden Text des „Heliand" geschieht, oder die Lebensschicksale irgend eines späteren Heiligen poetisch zu fassen und zu verklären, dazu raffte sich selbst in der litterarisch ärmsten Epoche der Kulturmenschheit irgend ein anonymer Dichterling auf. Wenn nun solchergestalt die Litteraturgattung der Biographie sich nicht bloß als die älteste, sondern auch als die dauerhafteste, allem Wandel des litterarischen Geschmacks trotzende erweist, so kann ihre Existenzberechtigung gar nicht mehr in Frage kommen. Ist auch nicht alles Bestehende, wie Hegel meint, vernünftig, so gibt es doch wohl keinen höheren Rechtstitel auf Existenz, als den einer mehrtausendjährigen Thatsächlichkeit. Was die Flucht der Zeiten und den Wechsel des Geschmacks konsequent überdauert, das hat unzweifelhaft ein Recht auf Existenz.

Aus der Notwendigkeit der Biographie als eigener Kunstform wird sich die einer Biographik mit Leichtigkeit folgern lassen. Wie jede Kunstform ihren eigenen Rhythmus, ihre besonderen, nur ihr eigentümlichen Gesetze und ihre spezielle Technik hat, so können und müssen sich auch bestimmte Regeln der Biographik aufstellen lassen. Ihre bisherige Nichtbeachtung oder mangelhafte Ausbildung sind kein Gegenargument gegen ihre Möglichkeit. Es verhält sich eben mit der Biographik wie etwa mit

der Pädagogik. Man hat Jahrtausende hindurch erzogen und dabei sogar vielfach eine erziehliche Kunst praktisch geoffenbart, lange bevor man an eine theoretische Formulierung der Erziehungsgrundsätze gedacht hat. Ja, es gab bei den Griechen z. B. ein ausgebildetes Lehrsystem, die ἐγκύκλιος παιδεία, bevor Sokrates, Platon und Aristoteles die Grundlinien einer Theorie der Erziehung festgestellt haben. Und so haben denn auch, abgesehen von den unbewußten Biographen, als welche ich vor allem die Dichter der Vorzeit begreife, auch bewußte Darsteller von Biographien, wie Hekatäos, Herodot und Thukydides, die eine Fülle von Lebensbeschreibungen in ihre Geschichtsdarstellung verflechten, und Berufsbiographen, wie Plutarch, Diogenes Laertes, Cornelius Nepos u. a. vortreffliche biographische Skizzen verfaßt, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, nach welchen Gesichtspunkten und Methoden eine Biographie zu schreiben sei. Wie der Lehrer der Vorzeit unterrichtete und erzog, ohne Pädagogik zu verstehen oder auch nur ihr Vorhandensein zu ahnen — nur nach Instinkt und Naturell —, so schrieb und schreibt der Biograph heute noch seine Lebensbeschreibung, ohne sich um etwa vorhandene Regeln und Gesetze der biographischen Kunst zu kümmern, und meist auch ohne sich die Frage vorzulegen, ob eine Biographik möglich und wünschenswert sei. Temperament, Laune, Geschmack, litterarischer Takt und Bildungsumfang ersetzten den Biographen bisher die Stelle der ernsten Schulung und fachtechnischen Uebung.

Wird es nun heute, da wir eine Pädagogik als regelrecht ausgebildetes Lehrfach besitzen, jemand ernstlich beifallen, einem Kandidaten des höheren Lehramts eine Schule anzuvertrauen, der nichts von der Pädagogik verstände? Gewiß macht die Pädagogik noch nicht den Lehrer, so wenig eine Biographik schon durch ihr Dasein nur tüchtige Biographen hervorbringen wird. Sicherlich gibt es heute noch geborene Lehrer, die mit pädagogischem Takt und ererbter Lehrbefähigung ohne intensives Studium der Pädagogik praktisch mehr und Besseres leisten, als selbst der tüchtigste Systematiker oder gediegenste Kenner der Pädagogik. Ebenso haben Macaulay, Vasari, Muratori, St. Beuve, Taine, Grimm, Justi, Dilthey (in seinem Leben Schleiermachers) u. v. a. mit intuitiver künstlerischer Gestaltungskraft biographische Kunstwerke geschaffen, welche auch die ausgesuchteste Technik nicht zu erreichen, geschweige denn zu überbieten vermöchte. Aber wie verschwindend gering ist die Zahl der geborenen im Verhältnis zu den wirklichen Lehrern —

ungefähr so gering, wie die der geborenen, von der Natur dazu begnädeten Biographen im Verhältnis zur erschreckenden Fülle derjenigen, die sich dafür halten und — ausgeben!

Aber auch der beste Berufsbiograph kann von einer systematischen Biographik so manchen Fingerzeig entnehmen, so manche technische Finesse ablauschen, auf die er sonst kaum verfallen wäre, wie denn auch der raffinierteste Schulpraktikus vom pädagogischen Theoretiker mancherlei Anregung dankbar entgegennimmt.

Die künftige Biographik wird darum gut thun, aus der Geschichte der Pädagogik sich darüber Winke zu holen, wie sich der allmähliche Uebergang von einer Praxis in die Theorie anbahnt und vollzieht. Auch die Pädagogik hat trotz der Vorarbeiten der Alten und ungeachtet der bemerkenswerten Leistungen eines Ratichius, Comenius, Locke, Rousseau, Pestalozzi, Basedow und Kant sich erst in unserem Jahrhundert als wirkliche Wissenschaft konstituiert. Das malitiöse Spottlächeln, mit welchem ernste Gelehrte früherer Generationen die Ansprüche der Pädagogik, als eigene Wissenschaft aufzutreten, konsequent zurückgewiesen haben, wich in dem Augenblick, da es der Pädagogik geglückt war, in Herbart ihren entscheidenden philosophischen Theoretiker zu finden. Die leise, aber eben darum tötliche Ironie, mit der man noch vor einem halben Jahrhundert die stillen Aspirationen der Pädagogik in die Schranken wies, jener Hauch wissenschaftlichen Altjungferntums, der jahrhundertelang über dieser Disziplin gelagert war, das alles zerschmolz wie junger Schnee vor dem sieghaften Sonnenstrahl, sobald Herbart mit dem vollen Rüstzeug des ganzen Kopfes die Pädagogik als Wissenschaft geschaffen hatte. Heute hat sich dieses einstmalige Aschenbrödel unter den Wissenschaften einen Lehrstuhl nach dem anderen errungen oder besser allmählich mühsam erzwungen.

Geschichtliche Beispiele und Analogien haben nun vornehmlich einen negativen Wert; sie zeigen, welche Fehler andere begangen haben und wie man es daher anstellen müsse, auf kürzerem Wege zum gleichen Ziele zu gelangen. Den weitläufigen Zickzack der Geschichte der Pädagogik wird die auf dieses Vorbild hinblickende künftige Biographik zu umgehen haben. Ihre ganze Kraft hat sie jetzt daran zu setzen, ihrem künftigen Systematiker das Material vorzubereiten. Zu ihrer wissenschaftlichen Mündigkeitserklärung fehlt der Biographik heute vorerst noch eines, freilich das Entscheidende: ihr Herbart.

III.

Alles ernsthaft Biographische hat einen doppelten Zweck: einen historischen und einen pädagogisch-ethischen. Einmal soll es erklären, wie die große Persönlichkeit — und vornehmlich eine solche ist ein adäquates Objekt der biographischen Kunst — gewachsen und geworden ist, wie ihre Thaten und Werke entstanden sind und gewirkt haben, welche Seiten ihrer Eigenart ihre geschichtliche Stellung bedingen und die Bedeutsamkeit ihrer Leistungen ausmachen, ob und in welchem Umfange sie den Gesamtfortschritt der Kulturmenschheit gefördert haben, andermal soll es jene Züge kräftig hervorheben und mit Licht übergießen, die etwas Vorbildliches, Beispielweckendes, die Epigonen zu gleicher Leistung Anspornendes an sich tragen. — Ein drittes, minder vornehmes Ziel der Biographik, dessen Wert in umgekehrtem Verhältnis zu seiner Verbreitung steht: die Befriedigung der Neugierde eines anekdotenhaschenden, sensationslüsternen Lesepöbels, kann hier, wo es sich um die *wissenschaftliche* Seite der Biographik handelt, füglich übergangen werden.

Der *historische* Wert der Biographik ist nun *allen* ernsthaften Biographien — unabhängig von ihrem Objekt — gemeinsam. Ob die geschilderte große Persönlichkeit ein Monarch, Feldherr oder Staatsmann, Künstler, Gelehrter oder Erfinder ist, gleichviel: sobald ihre Leistung einen merklichen Einschnitt in den Kulturverlauf bedeutet, gehört sie der Geschichte an, und die Schilderung ihres Lebens und Wirkens hat historischen Wert. Anders verhält es sich jedoch mit dem pädagogisch-ethischen oder didaktischen Wert der Biographie. Nicht jedes Leben politisch oder künstlerisch überragender Individualitäten hat notwendig ethischen Gehalt oder gar vorbildlichen Wert. Eine Biographie Cesare Borgias kann beispielsweise von hervorragendem historischem Wert sein, sofern sie das ganze Zeitalter im Lichte dieser Persönlichkeit grell beleuchtet, aber vorbildliche Züge werden da kaum zu Tage treten, zumal diese Persönlichkeit — selbst als abschreckende Kontrastwirkung gedacht — gar zu absonderlich geartet war. Umgekehrt ist das historisch Bedeutsame an einer Figur wie Sokrates ihr Leben und nur dieses. Das Welthistorische an der Persönlichkeit des Sokrates ist nicht etwa seine Lehre, die ja nur in unsicheren, noch dazu häufig einander trübenden, weil entgegengesetzten Filtrationen auf uns gekommen ist, sondern sein Leben

und — sein Tod. Dieses Leben repräsentiert aber eine fleischgewordene Weltanschauung, die seither Unzählige aufgerichtet und mit einem idealen Lebensinhalt ausgefüllt hat: eine der Individualität des Sokrates vollauf gerecht werdende, sich als Kunstleistung zu der Höhe ihres Objektes erhebende Biographie dieses einzigen Mannes müßte zugleich ein ethisches System in sich bergen. Und nicht bloß bei Sokrates war das Leben (sein ὁδὸς τοῦ βίου) zugleich die höchste geschichtliche Leistung: auch ein Diogenes von Synope, diese lebendig gewordene Karikatur des Cynismus, mit dessen Volkstümlichkeit als vermeintlichem Typus eines Philosophen sich noch heutigentages nicht leicht einer messen kann, hat nur gelebt, und nichts gelehrt. Bei einzelnen Religionsstiftern, kirchlichen Heiligen, berühmten Anachoreten und Mystikern, die vielleicht keine Zeile schriftlich hinterlassen haben, und dabei doch auf Millionen Gläubiger eine bestimmende, ja zwingende, ihren ganzen sittlichen Lebensinhalt ausfüllende Wirkung ausgeübt haben, erschöpft sich ihre historische Bedeutung in ihrem Leben, d. h. in der Heiligkeit ihres Lebenswandels. Einzelne Märtyrer des freien Gedankens wie Wicleff, Huß, Savonarola, Roger Bacon, Vanini u. a. haben durch ihre Lebensschicksale den Lauf der Kultur vielleicht entscheidender bestimmt, als die imposantesten philosophischen Systeme ihrer Zeit. Ja, selbst eine so mächtige geistige Persönlichkeit wie Giordano Bruno mag vielleicht durch ihr tragisches Geschick und den Märtyrertod den Kulturfortschritt mit einem mächtigeren Ruck gefördert haben, als durch die gewaltige Geistesthat des naturalistischen Pantheismus. Und so ist noch bei manchem Denker sein Leben ein Stück — mitunter selbst das beste Stück — seiner Philosophie.

Daß nun aber ein solches Leben nach völlig anderen Gesichtspunkten und unter Hervorhebung und Herausarbeitung ganz andersartiger Momente dargestellt sein will, als das irgend eines Heerführers oder Künstlers, leuchtet ohne weiteres ein. Kommt es hier mehr auf die Thaten an, so dort vornehmlich auf die Gesinnung, zumal diese zuweilen die höchste That ist. Daraus folgt, daß sich für die historische Seite der Biographik allenfalls ein allgemeiner, für alle Biographien gültiger, vom behandelten Objekt unabhängiger Kanon aufstellen läßt, daß hingegen mit Rücksicht auf die ethische Wirkung der Biographie eine Scheidung nach Objekten erforderlich ist. Besteht die psychologische Kunst des Biographen in der feinsinnigen Heraushebung derjenigen

Eigenschaften seines Helden, die diesen zu einem solchen stempeln, so ist es klar, daß bei der Biographie eines Philosophen z. B. völlig anders geartete Eigenschaften in Betracht kommen, als bei anderen Berufsarten, ja, daß die gleichen Eigenschaften in verschiedenen Berufen verschiedenen, häufig sogar einen entgegengesetzten Wert haben. Wollte jemand in der Biographie Descartes' z. B. sein Verhalten als Militär ins Auge fassen, so müßte er zu einer Verurteilung seines Charakters gelangen. Denn beherztes Zugreifen, rasch entschlossenes Drauflosfahren — sonst die auszeichnenden Merkmale des tüchtigen Militärs — waren Descartes' Sache nicht — zum Schaden seiner militärischen, aber zum Glück seiner philosophischen Carriere. Jeder Beruf hat, wie seine eigene Moral, so auch seine eigene Psychologie. Was am Lebensgang eines Goethe packt und interessiert, das läßt uns an dem des ebenbürtigen deutschen Geistes Leibniz völlig kalt. Ueber die Sesenheimer Friederike erscheinen dicke Bände, entspinnen sich noch jetzt ernsthafte litterarische Fehden, die von den Besonnensten vielleicht belächelt, aber doch immerhin geduldet werden. Jedenfalls gilt es als zulässig, daß diese oder jene Jugendflamme eines großen Dichters den Gegenstand ernster litterarhistorischer Forschung abgibt. Wie würde es nun aber ein Historiker der Philosophie aufnehmen, wenn ihm eine dickleibige Monographie über die romantische Vorgeschichte der natürlichen Tochter von Descartes oder des natürlichen Sohnes von Leibniz zugemutet würde? Eisiger Hohn und die unterste Schicht des Papierkorbes wären die Antwort darauf. Keinem Historiker der Philosophie fällt es bei, den Liebesverhältnissen seiner Helden, die in den Biographien der Dichter einen so berechtigt breiten Raum einnehmen, auch nur nachzuspüren. Was für die Psychologie des Dichters und für die Vertiefung des Verständnisses seiner Werke von fundamentaler Bedeutung sein mag, das sinkt unter Umständen in der Lebensbeschreibung des Philosophen zur quantité négligeable herab.

Damit soll keineswegs ausgesprochen werden, daß in der Biographie des Philosophen intim Persönliches oder kleinliche, alltägliche Lebensvorgänge überhaupt keine Stelle einnehmen dürfen. Es ist vielmehr auch der umgekehrte Fall denkbar, daß ein so unscheinbarer Vorgang, wie beispielsweise die Aufzählung der Lieblingsgetränke und Leibspeisen, die in der Biographie des Dichters belanglos ist, in der des Philosophen von pikantestem Reiz und würzigstem Duft sein kann. Was liegt nicht alles für bitterer Humor und feine Psychologie in jenem Faustischen

Zug, den uns die Biographen Schopenhauers breitspurig schildern, wonach dieser kapriziöse Weltverneiner, der in der Ertötung aller Fleischeslust und gewaltsamen Niederringung des Willens zum Leben Sinn und Ziel der Menschheitsentwickelung erblickte, täglich Wein- und Speisekarte des „Englischen Hofs" — des damals vornehmsten Restaurants Frankfurts — mit Kennerblick musterte und so den Willen zum Leben in der denkbar gröbsten Form, der der Gourmandise, ungebrochen perpetuierte! Oder wie charakteristisch für die Weltanschauung des Pessimismus ist der Umstand, daß die Dichter und Denker großen Stiles, die den Weltschmerz künden, wie Petrarca, Pascal, Rousseau, Leopardi, Byron, Shelley, Heine, Schopenhauer, Hartmann, Mainländer, Nietzsche samt und sonders entweder direkte Epileptiker und sonstwie geistig hereditär Belastete, oder von einem chronischen Leiden befallene Individuen gewesen sind. Und endlich noch ein letztes bezeichnendes Beispiel, welche Schlüsse sich aus einem sonst untergeordneten biographischen Detail auf die Weltanschauung eines Denkers ziehen lassen. Wenn wir z. B. vom Arzt G. H. Schuller, dem Intimus Spinozas, durch seinen von mir publizierten Briefwechsel mit Leibniz authentisch erfahren, daß Spinoza erblich belasteter Phthisiker war — B. de Spinoza vereor, ut brevi nos derelicturus sit, cum phthisis (morbus ipsi haereditarius) in dies ingravescere videatur, schreibt Schuller an Leibniz —, dann erklärt sich so manches in der Handlungsweise sowohl als auch in der schriftstellerischen Eigenart dieses Denkers, und dieser erst jetzt bekannter gewordene Umstand wirft ein neues, überraschendes Licht auf das herrliche Charakterbild dieses erhabenen Weisen.

Die Hervorhebung dieser für die Biographie eines Philosophen charakteristischen Details, die sich nur auf einzelne typische Beispiele beschränkte, die aber bei einer erschöpfenden Behandlung des Gegenstandes ins Ungemessene weitergeführt werden könnte, sollte nur an einigen besonders in die Augen fallenden Momenten darthun, daß neben den allen Biographien gemeinsamen methodischen Regeln und Forderungen sich auch spezielle, mit dem Objekt der Biographie wechselnde Normen aufstellen lassen. Die rudimentäre, an alle ernsthaften Biographen zu stellende, unabweisliche Forderung ist natürlich diese, daß sie die fachtechnische Vorbildung, die zum vollen Verständnis und zur erschöpfenden Würdigung der Leistung ihres Helden unumgänglich ist, sich in möglichst hohem Grade aneignen. Wie man ohne gewisse kriegstechnische Kennt-

nisse niemals die abschließende Biographie eines großen Feldherrn verfassen könnte, so ergeht es den Biographen aller höheren Berufe: sie müssen sich in den oder die Berufe ihrer Helden ganz hineindenken und, wo es erforderlich, technisch hineinarbeiten, um ihrer großen Aufgabe ganz gewachsen zu sein. Indem ich es nun den kompetenten Biographen anderer Berufsarten anheimgebe, die auf ihrem Gebiet sich ergebenden eigenartigen Schattierungen und spezifischen Forderungen an eine biographische Kunst zu formulieren, sei hier der Versuch gemacht, einige Hauptpunkte über den Wert und die Weise der biographischen Kunst im Dienste der philosophiegeschichtlichen Forschung herauszuheben. Weit davon entfernt das Schema einer „Philosophenbiographie" aufstellen zu wollen, sollen die nachfolgenden Bemerkungen vielmehr nur dazu dienen, eine Frage in Fluß zu bringen, die für den litterarhistorischen Wissenschaftsbetrieb, der durch eine empfindliche Anzahl von Auswüchsen und bis zur Karikatur herabgesunkenen Uebertreibungen dem täglich wachsenden Vorwurf des öden Alexandrinismus ausgesetzt ist, von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein dürfte.

IV.

Die Anfänge einer Historiographie der menschlichen Gedanken liefern uns ein warnendes Beispiel dafür, wie farblos und blutleer die geschichtliche Darstellung philosophischer Theoreme bleibt, wenn sie, auf den intimen Reiz des Persönlichen verzichtend, nur abstrakte Gedankengänge reproduziert. Die ersten Anläufe zu einer philosophiegeschichtlichen Darstellung, wie sie im ersten Buch der Metaphysik des Aristoteles, in den erhaltenen Trümmern der 18 Bücher Φυσικῶν δοξῶν seines Nachfolgers Theophrast, und in den von Hermann Diels in seinem grundlegenden Werk „Doxographi graeci" zusammengestellten philosophiegeschichtlichen Ueberresten der bezüglichen Werke des Aetius, Arius Didymus, Plutarch, Galen u. a. vorliegen, enthalten so gut wie nichts Biographisches. Aber die mangelnde Beachtung, welche die Doxographen bei ihren Zeitgenossen und der nächsten Folgezeit gefunden haben, — sie sind ja zum größten Teil verloren gegangen und nur fragmentarisch erhalten —, zeigt zur Genüge, wie fehlerhaft ihre methodische Anlage war und ein wie geringes Interesse sie infolgedessen einzuflößen vermochten. Und dies mit vollem Recht. Die chronologische Aneinanderreihung und statistisch trockene Vorführung abstrakter Gedankengebilde wirkt auch auf den geduldigsten

Leser auf die Dauer ermüdend und abspannend. Die schematisch aneinandergereihten Gedanken erscheinen matt und blaß; sie kreuzen und verwischen sich, und dies schon aus mnemotechnischen Gründen. Unser Gedächtnis fordert Anhaltspunkte, verlangt Ruhepausen zum Atemholen. Wenn aber die abstrakten Gedanken in monotonen Linien, gleichsam im geschichtlichen Gänseschritt, wie leblose Drahtpuppen von gleicher Größe und Farbe an uns vorübertrippeln, dann fehlen jene charakteristischen Einschnitte, deren das Gedächtnis zur Einprägung der Differenzpunkte so dringend bedarf, und die vorgeführten Gedanken verschwimmen ineinander und zerfließen zu einem gedanklichen Urbrei. Dieser Beobachtung wird sich niemand entziehen können, der nicht mit dem Auge des grüblerischen Forschers, sondern mit dem des unbefangen genießenden Lesers beispielsweise die Ekloge oder Florilegien des Stobäos neben den Apophthegmen des Diogenes Laertes liest. Dort der solide, zuverlässige Bericht über Gedanken, hier die mit spielerischer Freude eingestreuten, in das Gedankengewebe eingeflochtenen biographischen Skizzen; dort dürre Schemen, hier warm pulsierendes Leben. Die Forschung mag ja Stobäos ebensoviel oder noch mehr verdanken als dem Laetier Diogenes; aber für die Weckung des Interesses an der Philosophie und ihrer Geschichte hat Diogenes, dessen Buch im 13. Jahrhundert von Walther Burleigh und im 15. von Boninsegnius und Arzignano aufgefrischt worden ist[1]), sicherlich mehr geleistet, als alle Doxographen des Altertums zusammengenommen. Und schließlich kommt ja auf die Weckung eines solchen Interesses alles an. Was nützen dem Forscher seine Resultate, wenn sie niemand interessieren? Das wäre ein Fahren auf totem Geleise — ein wissenschaftlicher König Johann ohne Land!

Abgesehen aber von den äußeren Vorteilen, die das Biographische der philosophiegeschichtlichen Forschung gewährt: — der Belebung und Verpersönlichung der Gedanken, der schärferen Ausprägung der Gedankenunterschiede und der damit verbundenen mnemotechnischen Erleichterung, der Weckung und Förderung philosophiegeschichtlichen Interesses —, kommen noch eine Reihe innerer Gründe für den Wert des Biographischen im Dienste der philosophiegeschichtlichen Forschung und Darstellung in Betracht. Der Philosoph ist eben keine bloße Gedanken-

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Die erste Geschichte der antiken Philosophie in der Neuzeit" im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. I, 534 ff.

maschine, in dessen Gehirn die Geistesfäden mechanisch ineinandergreifen und sich von selbst zu einem Gewebe verknüpfen. Hinter dieser Maschine steht vielmehr als ständiger Dirigent das Ich des Philosophen, das die Fäden nach Auswahl sorgsam scheidet und sichtet, damit das ihm vorschwebende Muster im gewünschten Farbenton zu stande kommt. Dieses Ich ist aber allerlei Strömungen, Stimmungen und ihren Einflüssen unterworfen. Geistige Vererbung, natürliche Anlagen, Lehrer und Mitschüler, Lebenserfahrung und Lektüre konstituieren eben dieses Ich, das überdies ein fließendes ist. Eine neue Bekanntschaft, sei es die einer Persönlichkeit, einer Wissenschaft, eines Buches oder einer technischen Erfindung kann diesem Ich unter Umständen eine völlig andere Biegung geben, zuweilen sogar eine entgegengesetzte Richtung des Denkens vorzeichnen. Um also die tragenden Gedanken der Philosophen nicht bloß in ihrer Genesis zu begreifen, sondern in ihrem natürlichen Zusammenhange zu erfassen und in ihren Folgen zu überschauen, muß das ökonomische, geistige und sittliche Milieu, aus welchem der große Denker hervorgewachsen ist, zunächst festgestellt werden. Denn vielfach ist es ja das geistige Milieu, das im Philosophen als seinem typischen Repräsentanten denkt. Und gerade die volkstümlichsten Denker, die ihrer Zeit gleichsam die Zunge lösen, die nur in eine knappe Formel pressen, was aller Welt längst auf den Lippen geschwebt hat, ohne daß sich vorher der erlösende Ausdruck dafür eingestellt hätte — gerade solche Denker sind ja nichts weiter als das personifizierte Milieu. Einzelne überragende Geister wachsen ja über ihr Milieu hinaus und schaffen ein neues. Aber selbst dieses ihr Hinauswachsen über ihr Milieu kann nur begriffen werden, wenn zuvor dasjenige, in welchem sie geworden sind, in seiner Wesenheit festgehalten und in seiner Wirkung auf den betreffenden Denker analysiert wird.

Glückliche Beispiele zur Illustrierung dieses Gedankenganges liefern uns zwei hervorragende philosophiegeschichtliche Publikationen unserer Zeit: die im Erscheinen begriffenen „Griechischen Denker" von Theodor Gomperz nach der positiven, die Geschichte der Philosophie von W. Windelband (1892, 2. Aufl. 1899) nach der negativen Seite. Bei dem gesicherten Credo Wilhelm Windelbands, der durch seine zweibändige, soeben in zweiter Auflage erscheinende Geschichte der neueren Philosophie und die in zweiter Auflage erschienene Geschichte der antiken Philosophie, in denen er das biographische ebenso

wie das im weitesten Sinne kulturgeschichtliche Material mit feinsinnigem Verständnis herbeizuziehen und mit erlesenem Takt auszumünzen verstanden hatte, konnte er vor einiger Zeit das gewagte Experiment machen, einmal einen historischen Querschnitt durch die philosophischen Probleme ohne Berücksichtigung des Biographischen zu versuchen. Er schrieb eine „Geschichte der Probleme und Begriffe" und verzichtete geflissentlich auf den „ästhetischen Zauber, welcher dem individuellen Eigenwesen der großen Träger jener Bewegung innewohnt, und welcher dem akademischen Vortrage wie der breiteren Darstellung der Geschichte der Philosophie seinen besonderen Reiz verleiht". Ist nun dieses Experiment geglückt? In den Augen des Forschers vortrefflich, in denen des Lesers wohl kaum! So wertvoll und anziehend dem Kenner der Probleme die geistvolle Zusammenfassung Windelbands auch ist, so wenig eignet sich das treffliche Buch zur Einführung in das Studium der früheren Denker. Der allen Menschen eigene Trieb nach Substanzialisierung und Personifizierung fordert instinktiv zu jedem Gedanken die Persönlichkeit des Denkers hinzu; der abstrakte Gedanke erhält erst Leben und Farbe, wenn er in einer großen Persönlichkeit verkörpert erscheint. Und schließlich klebt ja so manchem großen Gedanken noch der Erdgeruch seines Entstehungsortes, das eigentümliche Aroma seiner Entstehungszeit und der persönliche Zauber seines Hervorbringers an. Man spricht mit vollem Recht von großen Gedanken, die echt griechisch, römisch, deutsch, englisch, französisch sind, weil sie nur vom betreffenden Volk, zu einer gegebenen Zeit, von einer bestimmten Persönlichkeit erzeugt werden konnten. Es gibt gewisse geistige Atmosphären, litterarische und künstlerische Milieus, die ihre berufenen Vertreter mit der Gewalt einer Naturnotwendigkeit hervortreiben. Empfindungen und Gedanken haben vielfach gewisse vom Klima, von der Bodenbeschaffenheit und der historischen Tradition abhängige nationale Schranken. Der gebildete Engländer denkt im Durchschnitt anderes und anders als der dem gleichen Bildungsniveau angehörende Franzose — von Deutschen und Franzosen im gegebenen historischen Augenblick gar nicht zu sprechen. Das alles zeigt, daß gewisse Gedanken nicht „zollfrei", nicht von selbstverständlicher Weltbürgerlichkeit sind, vielmehr ihr „Ursprungsatteſt" unverkennbar mit sich tragen. Die volle Eigentümlichkeit eines großen philosophischen Gedankens kann daher nur dann durchgreifend erfaßt werden, wenn er von der Persönlichkeit des Trägers dieses Gedankens durchsonnt und von

der Schilderung des Milieus, in welchem dieser Gedanke entstanden ist, durchleuchtet wird. Wie man den Mann nur innerhalb seiner Kulturbedingungen begreift — Windelband hat dies in seinen früheren Schriften glänzend gezeigt — so den Gedanken dieses Mannes nur im Zusammenhange der Zeit und ihrer Strömungen.

Nimmt man nun aber die sieben bisher erschienenen Hefte von Theodor Gomperz' „Griechischen Denkern" zur Hand, dann begreift man psychologisch die warme Zustimmung der Fachkreise[1]), wie den jubelnden Widerhall, den diese neueste „Geschiche der griechischen Philosophie" bei hervorragenden Männern anderer Berufskreise — man denke an Speidel und den unvergeßlichen Billroth — geweckt hat. Daß dieses Buch ein litterarisches Ereignis geworden ist, verdankt es neben seinen vielen sachlichen und stilistischen Vorzügen nicht zuletzt seiner ebenso feinfühligen wie diskreten Herbeiziehung und Ausgestaltung des biographischen Materials. Schon der Titel „Griechische *Denker*" deutet die enge Zusammengehörigkeit von Gedachtem und Denkendem leise an. Wie glücklich ist nun Gomperz in der Durchführung dieser durch den Titel sich stillschweigend kundgebenden Absicht, die *Persönlichkeit* der Denker schärfer hervortreten zu lassen. Aber auch die Schilderung des Milieus, das diese Persönlichkeiten gezeitigt hat, ist eine dermaßen gelungene und für die Anlage des ganzen Buches charakteristische, daß ich in ihr die hervorstechendste schriftstellerische Eigenart dieser Meisterhand zu erblicken geneigt bin.

Schon die einführenden Bemerkungen über „Land und Leute" entrollen ein stimmungsvolles Kulturbild des alten Hellas. Neben der Hervorhebung der politischen und sozialen Zustände gelangen auch — und das ist ein eminent wichtiges Novum — die *ökonomischen* Bedingungen in ihrer Wirkung auf die Gesamtkultur zu ihrem Recht. Wenn von Böotien, der Heimat Hesiods, berichtet wird, daß dort „die Luft minder leicht und der Menschensinn minder heiter war als in allen anderen Teilen von Hellas", und daß „Bauernkraft und Bauernverstand das gewaltige Werk — die Theogonie ist gemeint — verrichtet haben", so steht die kernhafte, kraftstrotzende Figur dieses „Römers unter Griechen" so lebendig und plastisch ausgemeißelt vor uns, daß wir ihm förmlich

[1]) So z. B. E. Wellmann, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, 1895, S. 284—290.

zusehen, wie er mit „strenger Ordnungsliebe und peinlichem Sparsinn" es anstellt, „das Inventar der Götterwelt" aufzunehmen (S. 31 ff.). In wenigen Strichen wird hier ein Milieu gezeichnet, das sich als wahre Fundgrube charakteristischer Züge offenbart. In einem einzigen Satz werden die gegensätzlichen Charaktere von Homer und Hesiod aus ihrem respektiven Milieu erklärt und in packendster Anschaulichkeit einander gegenübergestellt: „Die fessellos waltende, durch Widersprüche der Sage wenig beirrte Phantasie jonischer Sänger ist der hausbackenen, systemisierenden Weisheit des böotischen Landmannes nicht weniger entgegengesetzt, als der stolze, gehobene Lebensmut ihrer adligen Hörer sich von dem düstern Sinn der gedrückten Bauern und Ackerbürger abhebt, für welche Hesiod gedichtet hat."

Ueberhaupt versteht es Gomperz, aus der Schilderung der Landschaft, die den großen Denker erzeugte oder beherbergte, reiches Material für die Artung seiner Gedanken zu gewinnen. Einem Heraklit, der eigenartigsten Denkernatur des Altertums, ersetzt die Landschaft den Lehrmeister. „Einsamkeit und Naturschönheit waren die Musen Heraklits." „Wenn der sinnende Knabe auf den zauberisch schönen, von beinahe tropisch üppigem Pflanzenwuchs bedeckten Höhen umherschweifte, die seine Vaterstadt umkränzen, da stahl sich manch eine Ahnung des Alllebens und der in ihm waltenden Gesetze in seine wissensdurstige Seele" (S. 50). Die geistvolle Rückkonstruierung der Biographie Heraklits aus seinen deutungsreichen Fragmenten S. 51 ff. sei nur im Vorübergehen mit einem Worte gestreift. Ebenso sei auf die effektvolle schriftstellerische Gegenüberstellung von Einst und Jetzt, welche die Darstellung zu künstlerischer Wirkung erheben, nur kurz verwiesen. Bei Elea, der Heimat der eleatischen Philosophie, wird S. 127 daran erinnert, daß „der alte Name heute nur mehr an einem einsam ragenden Turme haftet", bei Kroton, der ehemaligen Pflanzstätte der pythagoreischen Philosophie, wird S. 82 hervorgehoben, daß „diese Stätte heute verödet daliegt, während sein Name an dem armseligen Fischerdorf Cortona haftet", während die Topographie von Abdera, das man mit demselben Recht die Stadt des Atomismus nennen könnte wie man Königsberg die der reinen Vernunft betitelt, Gomperz heute noch gestattet, Hippokrates bei seinen Krankenbesuchen zu begleiten, die ihn einmal zum „Thrakischen Thor", ein andermal in die „Heilige Straße" und in die „Hochstraße" geführt haben! Wer sieht nicht das von der Legende überlieferte

Zusammentreffen des Hippokrates mit Demokritos leibhaftig vor sich, wenn der neckische Pinsel des mit Worten malenden Gomperz diese einzige Scene wie folgt festhält: „Und so mag auch jenes Gartenhaus hinter einem Turm der Stadtmauer und die schattenreiche Platane, unter deren Laubdach der abderitische Weise mitten unter Schriftrollen und geöffneten Tierleibern auf seinem Knie schreibend von dem großen Arzt angetroffen ward — dieses Bild der Legende mag sich von der Wirklichkeit nicht allzuweit entfernen" (S. 254).

Neben der Schilderung der Landschaft kommt bei der Feststellung des Milieus die Ermittelung der Rasse wesentlich in Betracht. Da wir, bei den antiken Denkern zumal, von dem Elternpaar des Denkers in der Regel nichts erfahren, so müssen zum mindesten die Rassenmerkmale, soweit sie sich rekonstruieren lassen, kräftig betont und herausgearbeitet werden. Als ein glückliches Beispiel der Kennzeichnung dieser Seite des Milieus greife ich bei Gomperz die knappe Charakteristik von Thales, dem „Ahnherrn" der griechischen Philosophie, heraus. „Dieser außerordentliche Mann war das Produkt einer Rassenkreuzung: griechisches, karisches und phönizisches Blut floß in seinen Adern" (S. 39).

Für die Bildung des geistigen Horizonts eines Denkers ist auch die Stellung von Kunstfleiß, Gewerbe und Handel zur Zeit seines Auftretens nicht ohne Belang. Wären nicht auf der Insel Samos, dem Geburtsland des Pythagoras, im 6. Jahrhundert „Schiffahrt, Handelsbetrieb und Kunstfleiß" heimisch gewesen (S. 81), so hätte Pythagoras wohl kaum so leicht den weiten geographischen Gesichtskreis erlangt, in entlegene Fernen zu schweifen, um in fremden Ländern verborgene Wissensschätze zu heben und nach Hellas zu verpflanzen. So absonderlich es auch klingen mag, so bleibt es darum nicht weniger wahr, daß der Gedankenaustausch der Völker erst ihrem Warenaustausch auf dem Fuße zu folgen pflegt. Die geistige Zurückgebliebenheit einzelner Völker läßt sich nicht selten an ihrem Abstande von der Küste messen. Je weiter eine Kultur von der unserigen, im „Zeichen des Verkehrs" stehenden zeitlich zurückliegt, um so mehr Gewicht ist bei der Feststellung des Milieus wie auf die klimatischen, somatischen und terrestrischen Bedingungen, so besonders auch auf die geographische Lage, auf Kunstfleiß, Gewerbe und Handel zu legen.

Das Temperament des Volkstums, dem der zu behandelnde Denker angehört, das freilich vielfach Produkt des Klimas und der ter-

restrischen Lage ist, darf bei der Abschätzung der geistigen Individualität des betreffenden Denkers nicht außer acht gelassen werden. Einem nordischen Denker kann gar leicht etwas als Fehler vorgerückt werden, was bei einem südländischen natürlich erscheint, ja ihm unter Umständen sogar vortrefflich zu Gesichte steht. Selbstgefälligkeit und Ruhmredigkeit würden wir bei einem Kant gar nicht begreifen, bei einem Comte fast vermissen. Auch dafür möge ein Beispiel von Gomperz' glücklicher Erfassung des Milieus hier eine Stelle finden. Um der Persönlichkeit des Empedokles gerecht zu werden, in welcher „das echte Gold gediegenen Verdienstes mit dem Flittergold wesenloser Ansprüche so seltsam gemengt ist", wird das Temperament seiner Landsleute wie folgt charakterisiert: „Ein Hang zur Schaustellung und zur Aeußerlichkeit erscheint den Bewohnern der Insel, *welche die Wiege der Rhetorik gewesen ist*, von alters her im Blut zu liegen. An den Trümmern der Tempel, welche die Hügel um Girgenti krönen, befremdet uns ein Zug zum Grellen, zum Effektvollen und Uebertriebenen" (S. 185). Wie feinsinnig ist hier Sizilien als die Wiege der Rhetorik zur Entschuldigung der überbeweglichen Psychologie des Empedokles verwertet, und wie diskret sind hier die reichen archäologischen und kunstgeschichtlichen Kenntnisse, die der Gomperzschen Darstellung so sehr zu statten kommen, im Dienste der philosophiegeschichtlichen Forschung herbeigezogen!

Endlich sei noch die Wichtigkeit der Betonung der *Berufe*, denen das Privatleben des Denkers gewidmet war, flüchtig hervorgehoben. Daß dem „Wasserträger" Kleanthes gewisse rauhe, herbe Züge eignen, die ihn auch gedanklich von seinem geschmeidigen, nur zu elastischen Nachfolger im stoischen Lehramt, Chrysipp, scheiden[1]), daß der ehemalige „Sklave" Epiktet eine härtere Gedankenbiegung vertritt, als sein Vorgänger, der aalglatte und geschniegelte Höfling Seneca, und sein kaiserlicher Nachfolger Mark Aurel, daß der „Sackträger" Ammonius wuchtiger und entschlossener vorgegangen ist, als sein feingebildeter, alle Denkelemente der Vorzeit in sich, aufnehmender Schüler Plotin, daß der Görlitzer Schuster Jakob Böhme die Mystik markiger zusammengehämmert und schärfer zurechtgespitzt hat, als seine kantianisierenden

[1]) Vgl. die Charakteristiken dieser beiden stoischen Schulhäupter in meiner Psychologie der Stoa I, S. 168—178 und Erkenntnistheorie der Stoa II, S. 316 bis 348.

Verwässerer Baader und Schelling, sieht man wohl ohne weiteres ein. Und so lassen sich die Einflüsse der Sonderberufe der Denker, sofern solche vorhanden waren, wohl durchgängig nachweisen. Der „kirchliche" Beruf der mittelalterlichen Denker, der „ärztliche" Beruf bei Renaissancedenkern wie Cardanus und Paracelsus, der „staatsmännische" Beruf bei Macchiavelli, Morus, Bacon, der „Erzieher- und Reisebegleiterberuf" bei Hobbes, Locke und Hume, das Brillenschleifen Spinozas u. s. w., das alles ist nicht spurlos an den Systemen der betreffenden Denker vorübergegangen. Leise und unvermerkt schleicht sich so manche im Beruf erlangte praktische Erfahrung in das theoretische Denken ein, um dort zu einer generellen Wahrheit umgestempelt zu werden. Und gar oft überträgt man auch im Beruf erworbene Charakterzüge auf das theoretische Denken. Wenn Gomperz beispielsweise dem Eleaten Melissos Unerschrockenheit des Denkens nachzurühmen hat, „gleichviel ob ihn am Ziel Hohngeschrei oder Jubelrufe erwarten", so konnte dies kaum glücklicher als durch die Berufung auf die nautische Thätigkeit des Melissos geschehen. „Der beherzte Admiral war ein Denker von vollendeter Furchtlosigkeit" (S. 155). Durch diese Heraushebung des Admirals in Melissos tritt uns diese absonderliche Denkergestalt menschlich näher. Seine dialektischen Spiegelfechtereien verlieren den ihnen sonst anhaftenden ominösen Beigeschmack, als handle es sich dabei um lustige Kapriolen eines geistigen Jongleurs und Viertelskopfes oder gar um geflissentliches Falschmünzertum; sie erscheinen vielmehr im weit milderen Lichte des dialektischen Husarenstückchens oder des kecken Säbelhiebs, den der thatenlustige Berufssoldat der Vernunft versetzt. Er befiehlt seinen Gedanken mit kurz angebundenem Kommandowort, wie etwa seinen Matrosen, sich an einer bestimmten Stelle zu gruppieren und zum Angriff überzugehen, ohne zu erwägen, daß es in keiner Armee so schwierig ist, stramme Disziplin aufrecht zu erhalten und seinen Befehlen strikte Nachachtung zu verschaffen, als im Heer — der eigenen Gedanken.

Und noch ein weiteres! Je größer der zeitliche Abstand ist, der uns von einem Denker trennt, und je winziger und unzuverlässiger das über ihn vorhandene biographische Material ist, desto schwieriger wird es, seine Gestalt festzuhalten und sich einzuprägen. Wenn wir nicht viel mehr von ihm wissen als den bloßen Namen, so verflüchtigt sich dieser sehr bald zum bloßen Begriff von schattenhafter Unbestimmtheit. Glückt es nun aber, einen charakteristischen Zug aus seinem Leben, insbesondere

seinem Berufsleben, aufzuspüren und mit dem Charakter seines Denkens ungezwungen zu verweben, dann belebt sich sofort das schattenhafte Gebilde, und die Persönlichkeit des Denkers geht unverlierbar in unseren geistigen Besitz über.

So haben wir eine Reihe von Momenten gefunden, die bei der Schilderung des Milieus, das den Denker erzeugt und trägt, nicht außer acht gelassen werden sollten. Daß daneben und vor allem auch die politischen, sozialen, rechtlichen, moralischen, künstlerischen und allgemein litterarischen Faktoren Berücksichtigung finden müssen, versteht sich von selbst. Kein moderner Darsteller der Geschichte der Philosophie wird sich diese Faktoren entgehen lassen oder sie ungestraft auch nur vernachlässigen dürfen, seitdem der Altmeister Eduard Zeller ihre Unentbehrlichkeit für das intime Verständnis großer philosophischer Bewegungen für immer dargethan hat.

Warum die allseitige Kennzeichnung des Milieus gerade bei der Darstellung eines *Philosophenlebens* von besonderer Wichtigkeit sein soll, läßt sich unschwer aufzeigen. Ist es doch die Aufgabe der Philosophie, die Elemente *aller* Wissenschaften und Künste aufzudecken, miteinander in Verbindung zu setzen, etwaige unter ihnen sich ergebende Unebenheiten oder logische Widersprüche zu glätten und auszugleichen, um solchergestalt eine einheitliche Weltanschauung zu ermöglichen, einen leitenden Faden durch den chaotischen Wirrwarr dieser kaleidoskopisch bunten Mannigfaltigkeit, die sich Welt nennt, herauszufinden! Wie nun der Philosoph größten Stiles *alles* überblicken muß, um es in eine oder wenige Formeln zu fassen, so muß auch sein Biograph *alle* Elemente aufzuspüren suchen, die dieses gewaltige Ich konstituieren. Jede andere Berufsart hat es nur mit einem Ausschnitt des Universums zu thun; der Philosoph allein mit dem Universum selbst. Die Allseitigkeit des Objekts, mit welchem sich der Philosoph zu befassen hat, heischt gebieterisch eine möglichste Allseitigkeit in der psychologischen Analyse jenes Subjekts, welches das All begreift — oder doch zu begreifen vermeint.

Der einzelne biographische Forscher kann indes kaum übersehen, ob und welchen Wert diese oder jene Notiz aus dem Leben eines Denkers für den künftigen berufenen Biographen desselben haben könnte. Darum muß in mühsamster Kleinarbeit alles, aber auch alles, zusammengetragen werden, dessen man nur irgend habhaft werden kann. Hier und nur

hier liegt die wissenschaftliche Berechtigung des biographischen Details und des litterarischen Krimskrams. Es muß auch Spreu angesammelt werden, sintemal man nicht wissen kann, ob nicht ein künftiger großer Forscher daraus ein Goldkörnchen wird herauspicken können. Man kann auch im Gebiete der Wissenschaft nicht ökonomisch genug verfahren. Nichts ist zu geringfügig, als daß es nicht gelegentlich von einem überlegenen Geiste glücklich verwertet und ausgenützt werden könnte. Wie man jetzt aus Lumpen und Abfällen wertvolle Gewebe fabriziert, so mag vielleicht ein großer litterarhistorischer Konstrukteur aus litterarischem Kleinkram dereinst ein prächtiges Ganzes zusammenstellen. Das rastlose Aufzeichnen von litterarhistorischen Notizen und sorgfältige Registrieren aller erreichbaren biographischen Details wäre öder Alexandrinismus nur dann, wenn dieses Ansammeln Selbstzweck bliebe. Heute ist sich indes jeder ernst zu nehmende biographische Detailforscher darüber wohl klar, daß diese seine Thätigkeit nur Kärrnerarbeit ist. Doch muß diese mühselige, geduldheischende Kärrnerarbeit unweigerlich verrichtet werden, sollen künftige Könige mit Erfolg bauen können.

VIII.

Das letzte Werk Friedrich Nietzsches.

Das von Nietzsche geplante umfassende Lebenswerk „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte" ist Torso geblieben. Das verhängnisvolle Jahr 1888, gegen dessen Ende der Titanenhand die Feder für immer entglitten ist, hatte eine unheimliche Produktionslust in Nietzsche geweckt. Der Bogen war aufs alleräußerste gespannt, bevor der tödliche Schuß erfolgte, der dieses mächtige, weltstürzlerische Hirn für immer zerstörte. Trotz seines empfindlichen Augenübels, über welches Nietzsche den 27. März 1888 an Georg Brandes schrieb: „Wenn die Herren Graefe et hoc genus omne Recht behalten hätten, so wäre ich schon lange blind. So bin ich — schlimm genug! — bei Nr. 3 der Brille angelangt, aber ich sehe noch," folgen in diesem Jahre Schlag auf Schlag: der Fall Wagner, die Götzendämmerung, Nietzsche contra Wagner, die Dionysos-Dithyramben (die Nietzsche im gleichzeitig entstandenen „Ecce homo" als Lieder Zarathustras bezeichnete) und endlich „Der Antichrist", der sich als „Versuch einer Kritik des Christentums" einführt.

Der „Antichrist" bildet den ersten Band des auf vier Bücher angelegten philosophischen Hauptwerkes; die drei übrigen unausgeführten Bände, deren Umrisse erhalten sind, haben folgende Titel: II. Der freie Geist, Kritik der Philosophie als einer nihilistischen Bewegung. III. Der Immoralist, Kritik der verhängnisvollsten Art der Unwissenheit, der Moral. IV. Dionysos, Philosophie der ewigen Wiederkunft.

Den „Antichrist" — vom 3. bis 30. September 1888 in Sils-

Maria und Turin entstanden und unmittelbar vor Ausbruch der Krankheit in einer druckreifen Reinschrift von Nietzsches Hand abgeschlossen — haben wir als das philosophische Testament des Lebenden anzusehen. Wer dieses Testament als Ausgeburt geistiger Unmündigkeit anfechten wollte, würde diesen Prozeß vor der höchsten und letzten Instanz — der Nachwelt — unweigerlich verlieren und hätte noch dazu die in unsterbliche Blamage sich umsetzenden Prozeßkosten zu tragen. Denn die letzte Phase des Nietzscheschen Denkens, d. h. diejenige, die ihn überhaupt erst zu einer bemerkenswerten philosophischen Erscheinung stempelt, setzt zwar mit dem „Zarathustra" und „Jenseits von Gut und Böse" (Sommer 1885) ein, steigert sich aber erst in der „Genealogie der Moral" (entstanden 10. bis 30. Juli 1887) zu entschlossener Theoretisierung dieser Gedankengänge, um in der „Götzendämmerung" ihre glücklichste sprachliche Ausprägung und im „Antichrist" ihre oberste Formel zu finden. Erst in den letzten beiden Schriften, in denen Nietzsche „radikal bis zum Verbrechen wird", so daß „Europa nötig haben wird, noch ein Sibirien zu erfinden, um den Urheber dieser Werttentative dorthin zu senden", wie er selbst am 13. September und 20. Oktober 1888 an Brandes schrieb, zieht er die letzten kritischen Konsequenzen seiner Umwertung aller Werte. Der „Antichrist" stellt die Spitze in der Pyramide des Nietzscheschen Denkens dar.

Freilich wollen einzelne in diesem Denken selbst nur Ausbrüche krankhafter Erregung oder Zeichen geistiger Entartung erblicken. Soll dies heißen, daß die Schöpfungen Nietzsches im Zustande gesteigerter Suggestibilität, in jenem Stadium extatischer Selbstentäußerung entstanden sind, in welchem man nicht mehr selbst die Feder führt, sondern nur noch auf Geheiß des inneren Dämons zur Niederschrift gewisser Gedankengänge unwiderstehlich getrieben wird, so geben wir dies ohne weiteres zu. Diesen inneren Dämon aber hat schon Sokrates in seinen besten Stunden in sich verspürt: die Religionsstifter nannten ihn Offenbarung, die Propheten Inspiration, die Poeten den Weihekuß der Muse, und Dichterlinge, die ihn zuweilen für Momente erhaschen oder zu erhaschen vermeinen, preisen ihn als „Stimmung". Die letzten Schöpfungen Nietzsches sind samt und sonders aus solchen Stimmungen erwachsen, die ihn überkamen, und wochenlang unausgesetzt und unentfliehbar festhielten, bis sich der sie bannende Ausdruck eingestellt

hat. Dieser innere Dämon, der mit dem Wesen des Genies untrennbar verknüpft ist, war sein Verhängnis, wie er das Verhängnis so mancher ebenbürtiger Geister geworden ist.

Die Schöpfungen solcher genialen Naturen, die dem tragischen Geschick Nietzsches verfallen, wegen dieses Geschickes antasten, heißt Ursache mit Wirkung verwechseln; sie sind nicht entstanden, weil deren Urheber pathologisch gestört waren, sondern die Urheber wurden pathologisch gestört, weil sie diese Schöpfungen, zu deren Hervorbringung sie sich bis zur Erschöpfung verausgabt haben, unter Aufbietung ihrer letzten Nervenkraft erzeugt haben. Das Oel der unheimlich grelles Licht verbreitenden geistigen Lampe Nietzsches war durch übermäßigen Verbrauch aufgezehrt, und noch einmal flackerte die in unsteten Linien oscillierende Flamme im „Antichrist" wieder auf, um bald darauf plötzlich und für immer zu verlöschen.

Man wird es begreifen, daß ich dem „Antichrist" zunächst ein geistiges „Gesundheitsattest" ausstellen muß, bevor ich mich zu einer kritischen Würdigung seines Inhaltes anschicke. Ein krankes Buch widerlegt man nicht. Je schroffer und unversöhnlicher mein Gegensatz zu Nietzsche ist, desto rückhaltloser muß ich darauf bestehen, daß diese seine letzte Schöpfung nicht minder denn die vorangegangenen ernst genommen werde; denn gegen Schatten oder Windmühlen zu kämpfen wird stets das traurige Vorrecht der Peter Schlemihle und Don Quichote bleiben!

Keinesfalls darf der „Antichrist", bloß weil er dem Ausbruch der verhängnisvollen Krankheit unmittelbar vorausging, von den übrigen Schriften Nietzsches isoliert werden. Hier gibt es nur ein aut—aut. Entweder hält man mit Nordau die gesamte schriftstellerische Produktion Nietzsches für „entartet", dann ist es auch der „Antichrist", dann aber befindet sich Nietzsche in einer ausnehmend erlesenen Gesellschaft, zumal Dante, Petrarca, Tasso, Ariost, Rousseau, Shelley, Byron, Wagner, Otto Ludwig e tutti quanti gleich untrügliche Zeichen der „Entartung" wie Nietzsche an sich trugen. Oder man verehrt die mehr dichterischen denn streng philosophischen Schöpfungen dieses groß angelegten Mannes als Ausstrahlungen eines wirklichen Genius, der sich mit der glühenden, verzehrenden Leidenschaftlichkeit einer lyrisch gestimmten Dichternatur in eine zum mindesten einseitige geschichtsphilosophische Doktrin immer mehr verbohrt und ver-

bissen hat, dann bedeutet der „Antichrist" die Krönung dieser Einseitigkeit, die Turmspitze seines in phantastischem Stil gehaltenen, aber architektonisch meisterlich durchgeführten geschichtsphilosophischen Gebäudes. Der „Antichrist" ist das gesündeste seiner Werke, weil Nietzsche hier mit einer Furcht einflößenden Folgerichtigkeit ganz er selbst ist, weil er hier die oberste Formel seiner Umwertung aller Werte endgültig gefunden hat, weil man hier und nur hier den letzten Konsequenzen seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion mit erschreckender Klarheit auf den Grund sieht. Und dieses tiefste Wort seiner Weisheit, welches ihn noch in seinem Briefe an Brandes vom 20. November 1888, also unmittelbar vor der Katastrophe, mit offensichtlichem Wonneschauer durchzuckte, wohl weil er in diesem den verkürzten Ausdruck seiner Weltanschauung gefunden zu haben vermeinte, es lautet: Cesare Borgia als Papst! — Man höre, wie Nietzsche in diesem Gedanken schwelgt:

„Ich sehe eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz: es scheint mir, daß sie in allen Schaudern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teufelmäßig göttlich, daß man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht; ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, daß alle Gottheiten des Olymps einen Anlaß zu einem unsterblichen Gelächter hätten — Cesare Borgia als Papst. Versteht man mich? ... Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute verlange —: damit war das Christentum abgeschafft! ... die Ueberwindung des Christentums an seinem Sitz" (Antichrist S. 311).

Ob man die Grundabsicht Nietzsches versteht? Ist sie überhaupt mißzuverstehen? Das Orakel im Vorwort des „Antichrist", mit welchem Nietzsche sein Werk eröffnet: „Dies Buch gehört den wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch keiner von ihnen. ... Erst das Uebermorgen gehört mir. Einige werden posthum geboren," hat wirklich keinen Sinn angesichts der brutalen Durchsichtigkeit der letzten Ziele Nietzsches. So unverschleiert, so arm an diskreten Andeutungen und stillen Aufforderungen zum Zwischen-den-Zeilen-lesen, so bar jenes wohlthuenden schriftstellerischen Feigenblatts, das die gedanklichen Blößen zuweilen so geheimnisvoll lockend verhüllt, so beleidigend klar wie der „Antichrist" ist keine seiner Schriften. Eben darin aber sehe ich ihren systematischen

Hauptvorzug, ob sie gleich stilistisch gegen die „Götzendämmerung" eher einen Rückschritt bedeutet. Nichts von der anheimelnden Zwielichtsstimmung der „Morgenröte" oder der „fröhlichen Wissenschaft", nichts von dem mystischen Halbdunkel des „Zarathustra", auch nichts von dem lustigen Geplänkel der „Götzendämmerung"; im „Antichrist" zieht Nietzsche blank! Er sieht dem Feinde scharf, bitter, höhnend, vernichtend ins Antlitz: le christianisme, voilà l'ennemi!

Einen solchen Gegner unterschätzen, hieße die Augen fest zukneifen, damit man den heranbrausenden Zug nicht sieht, der alles zermalmt, was sich ihm entgegenstellt. Mit dem Christentum, gegen welches Nietzsche seine vergifteten Pfeile mit der Wut abgründigsten Hasses richtet, ist zugleich die ganze auf dessen Boden erwachsene Kultur gemeint. Alles Gesittete, Hochgemute, Edelgeartete wird von diesen Pfeilen mitbetroffen. Was wir als hehrste Errungenschaften unserer Zivilisation preisen: unsere Hospitäler, Altersversorgungen, Waisenhäuser, Blinden- und Taubstummeninstitute, die mannigfaltigen Wohlthätigkeitsformen, die sozialen Wohlfahrtsbestrebungen, kurzum alles, was die christliche Welt an die Spitze der Menschheit stellt, wird von Nietzsche grundsätzlich verneint, entwertet, in sein Gegenteil verwandelt. Denn alle diese Bestrebungen sind Ausfluß der demokratischen Grundtendenz des Christentums, die auf das Wohl der Masse gerichtet und auf das Glück der großen Zahl abgestellt ist. Hier steckt nach Nietzsche das Grundübel. Was liegt am Glück der Masse? Glück heißt nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissancestil, virtù, moralinfreie Tugend). Diese aber ist das Vorrecht der Wenigsten. Demokratie ist daher sozialer Sündenfall. Nur die Auserlesenen, von der Natur dazu Ausgestatteten und Begnadeten sollen glücklich sein, sollen ihre Macht rückhaltlos auslassen — der Rest ist Kulturdünger. „Die Schwachen und Mißratenen sollen zu Grunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen" („Antichrist" S. 218).

Hier ist der Nietzscheschen Weisheit letztes Ende. Zurück in die Barbarei oder vielmehr in die Tierheit. Nicht in den Naturzustand des Rousseauschen Idylls, der Herdentiergemütlichkeit einer sorglos umherschweifenden Antilopengruppe, sondern in die Raubtiergemeinschaft des Hobbesschen Urzustandes mit seinem anmutigen, die Kräfte stählen-

den bellum omnium contra omnes und seinem den Kraftmenschen behaglich anheimelnden homo homini lupus. Zurück also in die Raubtierheit, — zu jenem höheren Typus Mensch — die „blonde Bestie" ist gemeint — gegen welchen „das Christentum einen Todkrieg erklärt hat" (ebenda S. 219).

Nun gibt es freilich einzelne Tierarten, wie Ameisen, Bienen, Biber, Elefanten, die auch ohne „den Todkrieg des Christentums" zu hoher sozialer Organisation, d. h. also zur Ueberwindung der Raubtiereigenschaften gelangt sind. Und Aristoteles sah sich deshalb bemüßigt, auch die Menschen unter diese Tiergattungen einzureihen (ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν). Aber was verschlägt dies gegenüber der genialen Intuition eines Aphoristen? Was ficht Nietzsche ein Naturgesetz an? Paßt ihm die Evolution der sozialen Organisation der Menschen, durch welche jene hypothetischen Raubtiereigenschaften der Urmenschen allmählich gemildert, gedämpft, zurückgedrängt worden sind — das Christentum wie alle Religionen sind bei diesem Prozeß weniger Ursache, denn Wirkung und Mittel — in seine Konstruktion nicht hinein, nun, dann schnitzt man sich einen Aphorismus zurecht, der mit den Naturgesetzen selbst aufräumt! Man macht dann einen kleinen erkenntnistheoretischen Husarenritt ins Gebiet des Solipsismus, wonach nur der Einzelmensch erkenntnistheoretisch real ist, und sämtliche Naturgesetze sind wie Seifenblasen weggehaucht!

Im Grunde ist es ein unverdauter Darwinismus, eine Verballhornung der Selektionstheorie, die in Nietzsches Hirn gar wunderlich ihren Spuk trieb. Die Lehre vom Ueberleben des Passendsten und der Auslese des (physiologisch) Besten unter erbarmungsloser Hinwegräumung alles Unkräftigen und Lebensunfähigen hat Nietzsche ohne weiteres auf die Menschen übertragen. „Das Mitleiden," heißt es im „Antichrist" S. 221, „kreuzt im ganzen, großen das Gesetz der Entwickelung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurteilten des Lebens, es gibt durch die Fülle des Mißratenen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt."

Bei diesem Kalkül hat Nietzsche nur eine Kleinigkeit übersehen: den Geist, den menschlichen Geist. Dieser geht nicht ohne Rest in einer biologischen Formel auf. Durch diesen neuen Faktor, der den Menschen

über das Tier erhebt, gesellen sich zu den biologischen Gesetzen noch psychologische. Durch seine hohe Geistigkeit kann ein Krüppel unter Umständen ein ganzes Heer von „blonden Bestien" an Macht aufwiegen. Die Macht, dieses berauschende Spielzeug der irregeführten Nietzscheschen Phantasie, ist mit fortschreitender Geistigkeit von einer „blühenden Leiblichkeit" vollkommen unabhängig. Eine Pygmäenfigur wie Windthorst, die ein unheimlich großes Stück deutscher Geschichte gemacht, und eine Zwerggestalt wie Ranke, welche die großen Phasen der Geschichte mit unvergleichlicher Meisterschaft beschrieben hat, repräsentierten unverhältnismäßig mehr Macht, als alle Leibgarden der Welt zusammengenommen, trotzdem diese an blühender Leiblichkeit gewiß nichts zu wünschen übrig lassen. Die Epoche des „Kultus der physischen Kraft" naht sich ihrem Abschluß. Und schließlich Nietzsche selbst. Was macht denn heute seine Macht aus? Was hatte es mit seiner Leiblichkeit auf sich? Sehr gut bemerkt unser Schweizerdichter J. V. Widmann[1]): „Besäßen wir bereits diese von Nietzsche verlangte Einrichtung des Beseitigens aller Schwachen und Mißratenen, so würde auch er selbst vermutlich beseitigt worden sein; er war ja ein wahrer Krankheitsbündel, auch lange bevor seine Gehirnkrankheit ausbrach." Da nun der Maßstab der Macht heute nicht mehr, wie ehedem in der Wildnis, die physische Kraft, vielmehr überwiegend das geistige Können ist: wie sollen wir es, selbst unter dem „moralinfreien" oder „judainfreien" Gesichtspunkt Nietzsches gesehen, anstellen, die Schwachen und Mißratenen zu beseitigen? Vielleicht steckt in dem bläßlichen, verwachsenen Wesen, das wir beseitigen wollen, gerade ein zukünftiger Newton oder — zum Hohn der Weltgeschichte — ein zukünftiger Menschheitsbefreier wie Nietzsche?

Man wird es mir nachfühlen, wie schwer es mir wird, den Ausdruck der Entrüstung zurückzuhalten, der sich jedem Kulturmenschen auf die Lippen drängt, wenn er Gedankengängen von so ruchloser Kaltherzigkeit und so raffinierter Unmenschlichkeit, wie den von Nietzsche vorgetragenen, begegnet. Aber Lamentationen und Entrüstungsrufe sind das letzte Mittel, einen überzeugten Nietzscheaner zu entwaffnen. Will man Nietzsche und seinem Anhang ernstlich zu Leibe rücken — und

[1]) Ueber Nietzsches „Antichrist", Feuilleton des „Bund", Nr. 7, 8, 9, 10, 11 vom 9.—12. Januar 1895.

das ist der einzige Zweck dieser Zeilen sowohl, als auch der meines früheren Nietzsche-Buches [1]) —, so muß man sich für eine Weile auf den Standpunkt des Gegners begeben, um das Irrige und Unhaltbare unter den angenommenen, wenn auch nicht zugestandenen Voraussetzungen desselben aufzuzeigen und solchergestalt den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

Der „Antichrist" Nietzsches ist die galligste, verbitterste Anklage, die jemals gegen Juden- und Christentum erhoben worden ist. Als wahrer advocatus diaboli entwickelt Nietzsche hier eine ingrimmige Gehässigkeit, gegen welche das mittelalterliche Vorbild dieses Pamphlets, die bereits Kaiser Friedrich II. zu Unrecht zugeschriebene Schrift: „de tribus impostoribus", sich als unschuldige Spielerei ausnimmt. Was will es bedeuten, daß dort den drei Religionsstiftern Moses, Christus und Mohammed bösartige Eigenschaften angedichtet werden, gegenüber dem unerhörten Frevel in der Behauptung Nietzsches: Juden- und Christentum hätten die ganze menschliche Natur gefälscht! Und worin bestand dieses welthistorische Falschmünzertum, diese sittliche Kastration der Menschheit um ihre edelsten Eigenschaften? Im — Mitleid! Juden- und Christentum haben an der Menschheit das Verbrechen begangen, die egoistischen Grundtriebe der heidnischen Menschheit, die im „Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht" bestanden, durch eine Mitleidsmoral zu brechen. Mitleid ist aber im Nietzscheschen Sinne eine Erbsünde, vielmehr die Erbsünde; denn es „wirkt depressiv": „Man verliert Kraft, wenn man mitleidet. . . . Mitleid ist als ein Multiplikator des Elends wie als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der décadence" (ebenda S. 222).

Das lustige πρῶτον ψεῦδος dieses sonderbaren geschichtsphilosophischen Kalküls des klassischen Philologen Nietzsche liegt nun in der hier erweckten Illusion, als hätten Juden- und Christentum das Mitleid erst erfunden und nicht vielmehr bereits vorgefunden! Man lese nur bei Nägelsbach, Schmidt, Köstlin, Ziegler u. a. nach, welche Rolle die Menschenliebe (φιλανθρωπία), die Milde (πραότης), das Mitleid (ἔλεος, οἶκτος schon bei Homer, Od. II, 81; XXIV, 438) in der

[1]) Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin, Georg Reimer, 1893.

griechischen Volksethik gespielt haben, lange bevor Sokrates die von Nietzsche verpönte Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück vollzogen hatte.

Setzen wir aber den Fall, die letzte staatliche Phase des sich zersetzenden Judentums und die erste des sich kirchlich ausbauenden Christentums hätten in Wirklichkeit das Mitleidsmoment stärker betont, meinethalben in den Mittelpunkt alles sittlich-religiösen Handelns gerückt, so könnten wir immer noch mit Johanna in der „Jungfrau von Orleans" fragen:

„Und bin ich strafbar, weil ich menschlich war?
Ist Mitleid Sünde?"

Der Evolutionist Nietzsche, der das Mitleid verpönt, weil es das Gesetz der Entwickelung und das der Selektion zu hemmen oder zu durchkreuzen geeignet scheint (S. 221), übersieht dabei, daß nicht bloß Körperformen, sondern auch geistige Eigenschaften diesem Gesetz der Selektion unterworfen sind. Liebe, Schönheitssinn, Freude an der Natur, wie überhaupt alle ästhetischen Qualitäten sind ebensosehr ein natürliches Produkt des sozialen Zusammenwirkens und der Auslese, wie Wohlthätigkeitssinn, Menschenliebe, Mitleid und alle übrigen sittlichen Eigenschaften. Ein Europäer des 19. Jahrhunderts ohne Mitleid ist ein ebensolches Monstrum von atavistischem Rückfall, wie jener Russe, der mit einem Affenschwanz zur Welt kam. Gefühle unterliegen eben den gleichen Entwickelungsgesetzen wie physiologische Funktionen: was sich als wertvoll und nützlich im Kampfe ums Dasein erweist, sei es als physiologische Funktion, sei es als psychische Eigenschaft, das, und nur das, erhält und verfeinert sich, weil es sich durch Vererbung und Anpassung immer mehr sublimiert, während alles minder Nützliche oder gar Schädliche sich abschleift oder nach und nach ganz verliert. Gewiß ist dieser Kampf noch lange nicht zu Ende. Wie der Mensch in seiner Milz oder im Blinddarm Ueberlebsel physiologischer Funktionen von recht fragwürdiger Nützlichkeit noch mit sich schleppt, so führen auch unsere Gefühle noch so manchen Schädling und atavistischen Ballast durch die Jahrtausende. Aber das Mitleid gehört nie und nimmer dazu. In wie eminentem Grade das Mitleid sich im Gegenteil als nützlich, weil lebenerhaltend, bewährt, muß jetzt der einstige Himmelstürmer Nietzsche an seinem eigenen Leibe erfahren. Was wäre er heute ohne — Mitleid? Nun liegt gerade bei Nietzsche der Fall so

verzweifelt, daß vielleicht eher der Tod eine Wohlthat, ein Akt des Mitleids wäre. Setzen wir aber den Fall: Nietzsche wäre von einem anderen, vorübergehenden, heilbaren Leiden heimgesucht worden, und Wissenschaft wie Verwandtenliebe hätten alles aufgeboten, dieses kostbare Leben der Menschheit zu erhalten und in seiner Vollkraft wieder herzustellen: wäre auch da Mitleid Sünde? Und ist der Uebermensch gegen solche Wechselfälle etwa gefeit? Kann nicht auch er heute noch in strotzendem Machtgefühl alles Mitleid als Gewürmtugend und Insektideal verabscheuen, um morgen schon, ja im nächsten Augenblick, sich zu krümmen und danach zu winseln, daß sich nur eine mitleidige Hand seiner erbarmt! Ein böser Pfeil, ein fataler, zur Unzeit vom Dach herabfallender Stein, ein ins Auge fliegender Funke und dergleichen Lappalien mehr können diese Umwandlung des Uebermenschen in ein Gewürm im Nu vollbringen!

Nicht deshalb hat das Mitleid trotz des Widerspruchs der Philosophie (s. Antichrist S. 222 f.) sich allgemein der gesamten Kulturmenschheit bemächtigt, weil Juden- und Christentum es verbreitet haben, sondern umgekehrt: Juden- und Christentum haben im Dienste der Evolution der menschlichen Gefühle eine ganze Reihe von Eigenschaften, so insbesondere das Mitleid als die nützlichste, weil lebenfördernste aller menschlichen Eigenschaften in die Massen getragen und dadurch deren Verbreitung vielleicht schneller bewirkt, als Wissenschaft, Kunst und Philosophie es vermocht hätten. Religionen sind eben vortreffliche Beschleunigungsformen in der Einübung gewisser, der Gesamtheit nützlicher Gefühle.

Wie Nietzsche auf der einen Seite den inneren Wert aller Religionen weit unterschätzt und völlig verkennt, so überschätzt er auf der anderen deren Einfluß und Tragweite ganz unmäßig.

Juden- und Christentum sollen die menschliche Natur umgebogen, in ihr Gegenteil verwandelt, gefälscht haben! Wie stimmt dies zu dem von Nietzsche geforderten Gesetz der Entwickelung? Kann eine Religion der Natur Halt gebieten? Steht denn die Religion als eigene Macht der Natur gegenüber? Ist nicht vielmehr jede Religion selbst nur ein Stück Natur, ein Ausschnitt der Gesamtnatur, eine psychische Massenfunktion neben anderen?

Beruht der gesamte Naturprozeß auf] der Entwickelung der in ihm von Ewigkeit her wirksamen Kräfte, so waren eben Juden- und

Christentum ebenso notwendige Produkte der religiösen Entwickelung der Menschheit, wie das von Nietzsche über die Maßen hochgehaltene Imperium Romanum (S. 304 ff.) ein notwendiges Erzeugnis der politischen Konstellation der Völker gewesen ist. Wenn daher Nietzsche „gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen erhebt, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat" (S. 312), daß sie den Willen zum Leben vernichtet, indem sie „mit ihrem ‚Bleichsuchts-', ihrem ‚Heiligkeitsideale' jedes Blut, jede Liebe, jede Hoffnung zum Leben austrinkend", jene unterirdische Verschwörung „gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, ja gegen das Leben selbst" angezettelt hat, der die antike Kultur zum Opfer gefallen ist, so hat Nietzsche seine Anklage an eine falsche Adresse gerichtet.

Abgesehen davon, daß diese Anklage selbst so wenig substantiiert ist, daß sie nur unter der höchstens von einigen übermütigen Brauseköpfen gebilligten Voraussetzung gilt, Nietzsches „Uebermensch" sei nicht bloß möglich, sondern sogar einziger Sinn und Zweck aller Kultur, hat nicht das Christentum diese Umkehrung der Werte bewerkstelligt, sondern die Natur selbst vermittelst der innerhalb ihrer sich abspielenden psychologischen Mächte von Juden- und Christentum. Diese selbst sind ja nur Vehikel im Haushalte der Gesamtentwickelung der Natur. Soll also die Anklage Nietzsches, die er „an alle Wände schreiben wird, wo es nur Wände gibt", da er „Buchstaben hat, um auch Blinde sehen zu machen" (S. 313), einen erträglichen Sinn haben, so darf sie sich nicht gegen das Christentum richten, das selbst nur Erzeugnis ist, sondern in oberster Instanz gegen die Natur selbst! Vorläufig scheinen also die Buchstaben Nietzsches weniger dazu angethan, Blinde sehend, als vielmehr dazu, Sehende blind zu machen.

Blind muß man sein gegen alle Segnungen der Gesittung, ja mit einem geistigen Star behaftet, um mit Nietzsche alles Verkehrte gerade und alles Gerade verkehrt zu sehen. Sein „Antichrist", dessen kräftigste Stellen selbst in einem rein wissenschaftlichen Werke nicht gut reproduzierbar sind, weniger weil sie dem öffentlichen Gesetz, als vielmehr weil sie dem guten Geschmack in unqualifizierbarer Weise Hohn sprechen, stellt die possierlichen Kapriolen eines sich überschlagenden, ins Soziologische hinüberspielenden Darwinismus dar. Nur ist es ein verzerrter, bis zur Unkenntlichkeit entstellter Darwinismus, der in diesem

pseudowissenschaftlichen Traum eines Haschischrauchers — und nichts anderes ist der „Antichrist" wie die gesamte philosophische „Weltanschauung" Nietzsches — sein Wesen treibt. Es ist ein Darwinismus mit einem empfindlich starken Stich ins Jules Verneſche. Wie unsere Knaben heute noch mit verzückten Mienen vermittelst des luftigen Gefährts der trunkenen Geographie Vernes ihre Reise um die Welt machen, so macht heute so mancher Nietzsche-Knabe an der Hand eines vom Meister trunken gemachten Darwinismus eine Reise um die Geschichte.

Doch hören wir, wie die einzelnen Stationen dieser von Nietzsche im „Antichrist" unternommenen Reise um die Geschichte sich benennen, wobei nur gleich bemerkt werden mag, daß die im „Antichrist" beschriebene Reise nur abwärts geht. Das aufsteigende Leben, wie es zum letztenmal im schwelgerischen Orgiasmus des Dionysos-Kultus der Griechen zum Durchbruch kam, liegt bereits hinter uns. Das absteigende Leben, die Décadence, beginnt schon im fünften vorchristlichen Jahrhundert. Erste Station: Sokrates und Plato.

Nach Nietzsche schlägt nämlich der griechische Geschmack erst mit Sokrates um. Durch Sokrates wird der einstmalige vornehme Geschmack der Griechen, wie ihn die olympischen Spiele und mystischen Kulte offenbaren, vermittelst der von ihm begründeten Dialektik besiegt. Mit der Dialektik komme eben der Pöbel obenauf. „Was sich erst beweisen lassen muß, ist wenig wert. Ueberall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht ‚begründet', sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst. — Sokrates war der Hanswurst, der sich ernst nehmen machte," schreibt Nietzsche in der „Götzendämmerung".

Plato vollends rast mit unheimlichem Galopp in die Décadence, er ist décadent. Nietzsche findet ihn „so abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hellenen, so vermoralisiert, so präexistent-christlich — er hat bereits den Begriff ‚gut' als obersten Begriff — daß er von ihm das harte Wort ‚höherer Schwindel', oder, wenn man's lieber hört, Idealismus gebrauchen möchte".

Mit der von Plato inspirierten Philosophie geht die Reise um die Geschichte im beschleunigten Tempo vorwärts, abwärts, hinunter in die Entnatürlichung des Heidentums — bis zur Station Christentum. Im

Christentum ist der alte, starke Nationalgott Israels als des „ausgewählten Volkes" depossediert, weil demokratisiert. Alles Tapfere, Herrische, Stolze hat das sich auflösende Judentum in Gemeinschaft mit dem sich befestigenden Christentum aus dem Gottesbegriff eliminiert; Gott wird jetzt „zum Symbol eines Stabes für Sünder, eines Rettungsankers für alle Ertrinkenden, wenn er Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott par excellence wird, und das Prädikat ‚Heiland', ‚Erlöser' gleichsam übrig bleibt als göttliches Prädikat überhaupt".

Gott ist jetzt zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! Es ist nicht mehr der stolze Heidengott, der sich selbst bejaht, sondern der „Demokrat unter den Göttern". Und, was das Schlimmste ist, seither hat man keinen neuen Gott mehr geschaffen. „Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!" (Antichrist S. 236.) Das Christentum selbst ist ihm kein Novum, keine „Gegenbewegung gegen den jüdischen Instinkt; es ist dessen Folgerichtigkeit selbst, ein Schluß weiter in dessen furchteinflößender Logik" . . . in der Formel des Erlösers: „das Heil kommt von den Juden," ebenda S. 242. Das Gemeinsame ihrer Moral ist, daß der Zufall um seine Unschuld gebracht wird; das Unglück wird mit dem Begriff „Sünde" beschmutzt; das Wohlbefinden als „Gefahr", als „Versuchung"; das physiologische Uebelbefinden mit dem Gewissenswurm vergiftet. Und so wurde von den Juden bereits der Gottesbegriff gefälscht, die Moral gefälscht, die Geschichte gefälscht!

Jesus selbst freilich, dieser „heilige Anarchist", wie Nietzsche ihn nennt, ist an dieser Fälschung unschuldig. Die Gerechtigkeit müssen wir dem „unheiligen Anarchisten" Nietzsche wiederfahren lassen, daß er die Person Jesu mit einer ihm sonst fremden Ehrfurcht behandelt. Der Glaube Jesu ist ihm „eine gleichsam ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit" (S. 256). Und er findet in der Psychologie des „Erlösers" feine und weiche Herzenstöne, die man dem Verfasser des „Antichrist" zu allerletzt zugetraut hätte. „Dieser ‚frohe Botschafter'," heißt es von Jesus, „starb wie er lebte, wie er lehrte — nicht um die Menschen zu erlösen, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ" (S. 261). Ja, Nietzsche schmeichelt sich, der erste zu sein, etwas zu verstehen, das neunzehnhundert Jahre mißverstanden worden ist — die Psychologie

Jesu. Ihm ist schon das Wort „Christentum" ein Mißverständnis; „im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz. Was von diesem Augenblicke an ‚Evangelium' heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine ‚schlimme Botschaft', ein Dysangelium" (S. 265).

Diese Umwandlung des Evangeliums Christi in ein Dysangelium des Christentums hat nach Nietzsche Paulus bewirkt. Paulus, der „Erfinder" der Personalunsterblichkeit, ist ihm der „Antichrist". Darum stürzt er sich mit wildem Ingrimm auf diesen „Dysangelisten, der alles dem Hasse zum Opfer gebracht hat. Vor allem den Erlöser; er schlug ihn an sein Kreuz — er strich das Gestern, das Vorgestern des Christentums einfach durch, er erfand sich eine Geschichte des ersten Christentums" (S. 270). Denn mit der Unsterblichkeitslehre des Paulus war „das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins Jenseits verlegt — ins Nichts!"

Die Unsterblichkeitslehre ist besonders deshalb „das größte, bösartigste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit", weil sie die Gleichheit der Seelen zur Voraussetzung hat. Das paulinische Christentum hat die zivilisierte Menschheit demokratisiert, und das ist das peccatum originale. „Niemand hat heute mehr den Wunsch zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl vor sich und seinesgleichen — zu einem Pathos der Distanz. Der Aristokratismus der Gesinnung wurde durch die Seelengleichheitslüge am unterirdischsten untergraben. Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was Höhe hat" (S. 273). „Wen hasse ich unter dem Gesindel von heute am besten? Das Sozialistengesindel, die Tschandalaapostel. . . . Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ‚gleiche' Rechte" (S. 304).

So unverblümt und unverschleiert hat bisher noch keine aristokratische Theorie ihre letzten Ziele aufzudecken gewagt. Diesen soziologischen Größenwahn, der Methode hat, sollte man nicht achselzuckend und vornehmthuerisch ignorieren oder gar wegen seiner bei aller Paradoxie — oder vielleicht nur vermöge dieser — blendenden Form hätscheln und als harmlose Spielerei ausgeben. Den Nietzsche-Sport unserer Tage halte ich für eines der gefährlichsten Symptome unserer an sich und ihren Idealen irre gewordenen Zeit. Die Grimasse des Uebermenschen grinst uns schon aus gar mancher Zeitungsspalte, ja

selbst aus lyrischen Ergüssen mit dem Naturalismus spielender „Dichter" entgegen. Wenn ich die Zeichen der Zeit richtig deute, dann bereitet sich unter dem Banner des Nietzschetums eine neue Romantik vor. Im Gegensatz zur Romantik der Schlegel und Stolberg, deren Schwärmerei der mittelalterlichen Kirche galt, wird diese neue Romantik unmittelbar an das Heidentum anknüpfen. Aber nicht an jenes Heidentum der klassischen Epoche, dessen Schönheitsidial der deutschen Litteratur in Winckelmann und Lessing, in Schiller und Goethe die mächtigsten Impulse lieh, sondern an das vorklassische Heidentum, an die brünstigen Götzenkulte, an den Baal- und Astartedienst, an jenes in wilden Orgien und phantastischen Bacchanalien schwelgende Heidentum, dem Juden- und Christentum mit glücklichem Erfolg den Todkrieg erklärt haben.

Wer an der Hand unserer Anführungen aus Nietzsches „Antichrist" die Reise um die Geschichte mitgemacht und die einzelnen Stationen sorgfältig beachtet hat, dem kann es nicht mehr zweifelhaft sein, wohin die Reise geht. Die Endstation heißt — Cesare Borgia als Papst! „Denn mit Borgia saß nicht mehr das Christentum auf dem Stuhl des Papstes, sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen! ... Und Luther stellte die Kirche wieder her; er griff sie an. ... Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein großes Umsonst! — Ah, diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben!" (S. 312.)

Versteht man jetzt, wohin Nietzsche steuert? Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, ballt sich sein „Antichrist", wie die letzte Phase seines Denkens überhaupt in ein einziges Wort von vernichtender Gewalt zusammen: Zurück! Und zwar zurück nicht mit Stolberg ins Mittelalter, nicht mit Winckelmann in die Klassik, sondern mit Cesare Borgia in die Wildheit und — sagen wir es ohne Umschweife — in die Raubtierheit!

Diese neue Romantik, die Verherrlichung des brutalen Kraftmeiertums auf Kosten der Geistigkeit mag ja in Kreisen von Boxern, Ringern und Berufsathleten auf tieferes Verständnis stoßen: wir Europäer von heute sind ihr endgültig entwachsen. Wir verweisen diesen letzten Rest des Kultus der „physischen Kraft" im normalen Falle auf Turnplätze und Fechtböden, im anormalen auf den — Cirkus. Dank dem Zu-

sammenwirken von Juden- und Christentum haben die, ungesunde Naturen faszinierenden Raubtiereigenschaften eines Cesare Borgia ihren romantischen Zauber für immer eingebüßt. Gegen den zähnefletschenden Aristokratismus des Nietzschetums haben wir eine unfehlbare Waffe: den Stimmzettel, und gegen sein blindwütiges Lospoltern auf Juden- und Christentum eine andere: den gesunden Menschenverstand. Und solange dieser in der gesitteten Menschheit die Oberhand behält, wird die Parole für immer lauten: nicht Raubtierheit, sondern verfeinertes Menschentum, nicht brutale Instinkte, sondern Religion, Kunst und Wissenschaft, nicht Uebermensch, sondern — Mensch!

IX.

Friedrich Nietzsche als „philosophischer Klassiker".

Es geschehen noch Zeichen und Wunder. Am 2. Dezember 1887 schrieb Friedrich Nietzsche an Georg Brandes: „Ein paar Leser, die man bei sich in Ehren hält, und sonst keine Leser — so gehört es in der That zu meinen Wünschen." Kaum ist ein Jahrzehnt darüber hingegangen, und schon zählt Nietzsche nicht bloß zu den gelesensten Philosophen aller Zeiten, sondern es ist ihm noch dazu die Auszeichnung geworden, schon zu Lebzeiten unter die „Klassiker der Philosophie" eingereiht zu werden [1]).

Dieses litterarische Avancement steht ohne Beispiel da. Es ist aber auch nur in einem Zeitalter möglich, das einem Fanatismus der Raschlebigkeit verfallen ist. Die litterarischen Moden brausen mit einem Ungestüm an uns vorüber, als brächten wir unser kurzes Leben in einem Blitzzug zu. Bis vor einem halben Jahrhundert fuhr man auch geistig noch mit der Thurn und Taxisschen Post. An den Stationen: Sturm und Drang, Klassizismus, Romantik machte man gemütlich Rast, um die gesammelten Eindrücke in sich zu verarbeiten, um sie durchzuleben. Ebenso haben Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel ganze Generationen in Atem gehalten, gedanklich durchdrungen und gesättigt. Heute rasen wir mit Blitzeseile an geistigen Strömungen vorüber: Naturalismus, Verismus, Symbolismus, Prärafaelitentum, Märchensymbolik u. s. w.

[1]) Frommanns „Klassiker der Philosophie", VI, Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker, ein Essay von Alois Riehl, Professor der Philosophie an der Universität Kiel, Stuttgart 1897.

heißen die Stationen, an denen wir letztlich vorübergehuscht sind. Viel mehr als die Namen haben wir von dieser Reise um die Weltlitteratur nicht zurückbehalten. Kaum haben wir angefangen, unser Bewußtsein auf eine litterarische Bewegung einzustellen — ein Pfiff der Lokomotive, und das Bild ist vorbei. Die Scenerie hat gewechselt. Nicht anders ergeht es den übrigen Künsten, wenngleich das Tempo hier naturgemäß ein etwas gedämpfteres ist. Eine nervöse Ueberreiztheit des öffentlichen Urteils, ein atemloses Sichüberschlagen bilden auch hier die traurigen Symptome abwärtsgehenden geistigen Lebens.

Die Philosophie hielt bisher diesem Galoppmarsch gegenüber noch leidlich Stand. Die steilen Höhen subtiler dialektischer Zuspitzungen waren bisher vor dem Anschwarm philosophischer Salontiroler zum Glück geschützt. Es gehörte eben früher keine geringe alpentouristische Routine dazu, die „Jungfrau" unter den ehrwürdigen Bergeshäuptern der Wissenschaft zu erklimmen. Aber nun wird auch eine Bahn auf die Jungfrau gebaut — Krethi und Plethi tummelt sich an geweihter Stätte. Die Erbauer heißen: Schopenhauer und Nietzsche, und das Gefährt nennt sich Aphorismus. Schopenhauers „Parerga" und Nietzsches Schriften, als Kunstleistungen Schöpfungen allerersten Ranges, haben die Illusion wachgerufen und genährt, als seien alles Bergsteigen, aller logische Drill und alle dialektische Gymnastik des Geistes überflüssig geworden, da man jetzt vermittelst eines einzigen Aphorismus mit Windeseile emporflattern könne in das immer noch lockende Lichtreich der „Idee".

Es scheint mir darum nicht unbedenklich, wenn ein Mann von der philosophischen Stellung Alois Riehls sich dazu herbeiläßt, den begnadeten Aphoristen Friedrich Nietzsche dem Pantheon der „philosophischen Klassiker" einzuverleiben und ihm da eine Statue zu widmen, die durch Porträtähnlichkeit und glückliche Vergeistigung der — zuweilen unschönen oder auch geradezu verzerrten — Züge des Dichterphilosophen unsere Bewunderung, aber zugleich durch die Stelle, die er ihr anweist, unsere Verwunderung erregt. Gewiß, Alois Riehl, selbst ein „führender Geist" unserer Philosophie, der Schöpfer des Werkes „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positiven Wissenschaften", verliert auch Nietzsche gegenüber nirgends das kritische Gleichgewicht. Auf die Fragen: Ist Nietzsche ein Philosoph? Ist Nietzsche zum Philosophen gesund genug? gibt Riehl (S. 16 ff.) eine nicht miß-

zudeutende negative Antwort. Auch Riehl sieht in Nietzsche den „Dekadenten (S. 24), der es liebt, das Stärkste zu sagen", dessen „laute Darstellung" einem Denker, „der nichts als Denker sein wollte", schlecht zu Gesichte stände. Er sieht in Nietzsche den Künstler, den Stilkünstler vor allem, der wieder gezeigt habe, was „Stil in der Sprache ist" (S. 37). Wie Kuno Fischer Schopenhauers Philosophie vornehmlich als künstlerische Weltanschauung begriffen hat, so legt Riehl auch bei Nietzsche mit vollem Recht auf den Künstler den Nachdruck. Eine der feinsten Bemerkungen des Riehlschen Essays ist dieser tieferen Uebereinstimmung von Schopenhauer und Nietzsche gewidmet. „Nach den beiden Kunstgottheiten der Griechen: Dionysos und Apollo, nennt sie (die Kunsttriebe sind gemeint) Nietzsche dionysisch und apollinisch — es sind Schopenhauers „Wille und Vorstellung" als Kunstmächte gedacht" (S. 50). Nietzsches Werke seien in „plein air" geschaffen. Nennt ihn Riehl auch einmal „den Philosophen der Kultur", so erhält doch dieses Lob die Einschränkung, Nietzsche sei eigentlich der „Rousseau unserer Zeit" — er sei und bleibe nur „der große Fragende in der Philosophie". Das Genie sei über ihn wie über Rousseau Herr geworden (S. 131). Und das Resultat? Um ein führender Geist zu sein, fehlte es Nietzsche nicht etwa an einem „System", wohl aber seinen Gedanken an der festen Position (S. 128).

Nach diesem kritischen Ergebnis, welches Riehl mit anerkennenswerter Offenheit überdies noch durch die Worte verschärft: „die synthetische Gabe des Philosophen war ihm (Nietzsche) versagt", läßt sich die Frage kaum von den Lippen bannen: Wie kommt Saul unter die Propheten? Woher leitet eine Sammlung von Monographien über „Klassiker der Philosophie" ihren Rechtstitel ab, Friedrich Nietzsche das Diplom der Klassizität in der Philosophie eigenmächtig zu verleihen? Riehls feinsinnige Skizze, die er, bescheiden genug, schon auf dem Titelblatt als Essay kennzeichnet, ist ja das schlagendste Argument dafür, daß Nietzsche kein „Klassiker der Philosophie" ist!

Eine solche willkürliche Umstempelung Nietzsches zum „Klassiker der Philosophie" — von Verlegers Gnaden — birgt eine förmliche Titelanarchie in sich, eine Umwertung der litterarischen Werte, gegen welche öffentlich Verwahrung eingelegt werden muß. Eine Sammlung „philosophischer Klassiker", in welcher man die Namen Platon, Thomas von Aquin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel

bisher vermißt, wohl aber neben Fechner, Kierkegaard und Spencer dem Namen Friedrich Nietzsches begegnet, verfehlt ihren Zweck. In der Bettelheimschen Sammlung „Führende Geister" war für Nietzsche der gegebene Platz, obgleich Riehl bei aller ästhetischen Wertschätzung des Künstlers in Nietzsche die kritische Objektivität so streng wahrt, daß er ihm (S. 128) sogar den schmückenden Ehrentitel eines führenden Geistes vorenthält. Mit keinem Worte deutet Riehl in seinem Buche an, daß er Nietzsche die philosophische Klassizität zusprechen möchte. Nicht der Autor also hat diese Promotion irgendwie gerechtfertigt, sondern der Verleger hat sie aus eigener Machtvollkommenheit vollzogen. Seit wann sind die Verlagsbuchhandlungen befugt, philosophische Unsterblichkeitsdiplome auszufertigen? Ist die Klassizität ein herrenloses Gut geworden?

Die Einsetzung oder Abschaffung von Heroen ist ein unantastbares Reservatrecht der Nationen, aber nie und nimmer ein Spielball individueller Willkür. Was der Antike ihre Heroen, dem mittelalterlichen Staat seine großen Fürsten und Feldherren und der mittelalterlichen Kirche ihre Heiligen, das ist der Klassiker für unseren heutigen Kulturkreis. Da wir jetzt nicht mehr gleich der „blonden Bestie" Nietzsches mit dem Maßstab blühender Leiblichkeit, sondern mit dem erlesenster Geistigkeit messen und danach unsere Heroen formen, so müssen wir an jene Genien, die wir in unsere Walhalla der Klassizität einziehen lassen, die höchsten Wertmaßstäbe anlegen. Nur was durch gedankliche Vollreife, Geschlossenheit der Konzeption und Vollendung der Form vorbildlich wirkt, darf Klassizität beanspruchen. Besitzt Nietzsche von alldem auch nur ein Titelchen? Er ist genial, aber kein Genie — ein Blitz, aber keine Sonne. Nietzsche ist so angefüllt von unruhigen Fragezeichen, daß sich sogar seine mit apodiktischer Zarathustra-Selbstsicherheit in die Welt hineinposaunten Ausrufungszeichen bei kritischem Zusehen in lauter fatale Fragezeichen verwandeln. Aber nicht die großen Frager, sondern die großen Beantworter sind die „Klassiker der Philosophie". Nicht die dialektischen Demagogen von der Prägung des Kallikles im platonischen Gorgias, in welchem ich, Riehls skeptischer Bemerkung ungeachtet, nach wie vor das Prototyp des Nietzschetums sehe, sondern ihr Bezwinger Sokrates ist und bleibt der Klassiker. Nietzsche selbst, ein Eristiker bis in die Fingerspitzen, ein Gedankenjongleur von unerreichter Kunstfertigkeit, ein revolutionärer Bohrer, dessen Verwegenheit vor dialektischen Dynamitattentaten auf unsere ganze Kultur nicht zurückschreckt, kann nie

und nimmermehr philosophischer Klassiker werden; wohl aber kann man an ihm zum Klassiker werden. Wenn sein Zarathustra uns zuruft: Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß!, so lautet unser Echoschall: Nietzsche, das große Fragezeichen in der Philosophie, ist etwas, was überwunden werden muß! Erst, wer ihn überwindet, seine Probleme löst, die von ihm heraufbeschworene Gedankenrevolution beschwichtigt, der könnte dereinst vom Consensus omnium zum Klassiker der Philosophie mit ebensolchem Fug ausgerufen werden, wie Nietzsche selbst durch die Willkürhandlung eines Verlegers mit Unfug als solcher hinausdekretiert worden ist.

Wenn in Rom eine Leuchte der Kirche heute heilig gesprochen werden soll, so spricht sich nicht einmal das unfehlbare Oberhaupt der katholischen Kirche das Recht zu, aus eigener Machtvollkommenheit eine solche Heiligsprechung zu vollziehen, sondern erst eine Kongregation von Kardinälen berät über die Kanonisierung. Wenn einer wissenschaftlichen Leuchte die höchste staatliche Auszeichnung in Deutschland erteilt werden soll, so treten die stimmfähigen Ritter des Ordens pour le mérite ebenso zusammen wie die Unsterblichen der französischen Akademie in Frankreich, um einen Ebenbürtigen zu wählen. Es unterliegen somit die höchsten religiösen und intellektuellen Würden einer Wahl von Berufenen und nicht einer Ernennung von Unberufenen. Und sollte dies bei der Klassizität, die ja eine vom nationalen Bewußtsein getragene Unsterblichkeit ist, anders sein? Wird die deutsche Nation die Einreihung eines großen Stilkünstlers, dessen unausgegorene Ideengänge zwar heillose Wirrnis in unzähligen Köpfen gestiftet, aber zur Lösung auch nicht des winzigsten Partikelchens im gewaltigen Gesamtbaue der Philosophie beigetragen haben, ohne Widerspruch hinnehmen? Wir hoffen zuversichtlich, daß unser Protest gegen diese Herabwürdigung unseres Heiligtums, gegen diesen Götzendienst einer launischen Modephilosophie lebhaftes Echo finden wird. Mitten im Kampfesgewühl, mitten im unruhigen Hin und Her über die elementare Frage, ob Nietzsche überhaupt ein Philosoph eigenen Gepräges gewesen sei, der auf und ab wogenden Polemik die Stachelspitze dadurch zu nehmen, daß man den Modedenker noch zu Lebzeiten philosophisch kanonisiert, das ist ein so willkürliches Unterfangen, daß man seine Entrüstung meistern muß, um die Formen litterarischer Wohlerzogenheit nicht eruptiv zu durchbrechen.

Eine Würdigung der Philosophie Nietzsches wie ihres neuesten Darstellers an dieser Stelle einläßlich zu bieten, geht nicht wohl an. Soll sie ergänzend oder berichtigend gehalten sein, so müßte ich viel weiter ausholen. Immerhin konstatiere ich mit Genugthuung, daß die Charakteristik der negativen philosophischen Leistung Nietzsches, wie ich sie in meiner Schrift „Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin, Reimer, 1893" zu geben versuchte, sich in großen Zügen mit der kritischen Beurteilung deckt, welche Ferdinand Tönnies in seinem „Nietzsche-Kultus" und Alois Riehl der metaphysischen, erkenntnistheoretischen und soziologischen Leistung Nietzsches gewidmet haben. Für Tönnies war Nietzsche ein Erlebnis — ein Ereignis, für Riehl nur eine Episode. Tönnies' Buch ist stark persönlich, prickelnd in der Form, gereizt in der Kritik. Die ehemalige Verehrung für Nietzsche schlug in ihr Gegenteil um — menschlich, allzu menschlich. Riehl steht seinem Gegenstand kühler, unpersönlicher, reflektierter gegenüber, und eben darum wird er selbst den Fehlern dieses „Don Juan der Erkenntnis" gerecht.

Nietzsche ist nach Riehl darauf ausgegangen, ein neues Kulturideal, die Erhöhung des Typus Mensch, zu schaffen. Er wollte, wie alle Aufklärer, die Geschichte neu anfangen, die Geschichte machen (S. 68). Dieser Demiurg der Geschichte ist nun sein dionysischer Genius und Held — der Uebermensch. „Der Lebensgenuß, aufs höchste gespannt — vielleicht sagt man lieber: überspannt — durch die größte Gegnerschaft, die das Leben dem Menschen entgegenstellt, dies ist das letzte Wort im Kulturideale Nietzsches" (S. 76). . . . Das Leben bejahen, weil es pessimistisch aufzufassen sei — heißt allerdings den Pessimismus gründlich überwinden (S. 91). . . . Eine von Schopenhauer ausgehende, aber entgegengesetzt gerichtete Konzeption des Lebens ist der Schlüssel zu seiner Moral (S. 95). An die Stelle des Nietzscheschen Willens zur Macht erhebt Riehl den Willen zur Persönlichkeit zum Prinzip und zur Norm der Moral.

Den „Uebermenschen" Nietzsches behandelt Riehl mit erbarmungsloser Ueberlegenheit. Er weiß ihm „keinen irgend verständigen Sinn abzugewinnen". Ich gehe noch einen Schritt weiter. Das neue Kulturideal Nietzsches, der Uebermensch, ist in meinen Augen ein soziologisches Ding an sich, ein Grenzbegriff, eine irreale Größe $= \sqrt{-a}$. Mit diesem anarchisch-aristokratischen Individualismus, dem ein Volk nur der Umschweif der Natur ist, um zu sechs, sieben großen Männern zu gelangen,

habe ich mich in meinem Werke: „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte", Stuttgart, Enke, wiederholt (besonders S. 527 ff.) kritisch auseinandergesetzt. Ich sehe in dem auch von Schopenhauer genährten soziologischen Wahn, das geniale künstlerische Individuum in den Mittelpunkt des Universums zu rücken, nicht bloß orgiastische Ausbrüche einer anthropozentrischen Weltauffassung, sondern den wahnbethörten Versuch, für das Genie einen unerhörten Ausnahmezustand, ein förmliches Privilegium des Gotttums zu schaffen. Eben damit aber, daß Nietzsche Gott durch den Menschen, die Welt durch das Genie erlösen wollte, beschritt er mit Schopenhauer jene schlüpfrige Bahn der methaphysischen Mythologie, wohin wir den fernhin leuchtenden Gedankenblitzen der Schriftsteller Schopenhauer und Nietzsche zwar willig folgen, den Philosophen in ihnen aber nur mit wehmütigem Kopfschütteln nachblicken können. Der Schriftsteller in Nietzsche und nur dieser verleiht ihm einen Rechtstitel auf Unsterblichkeit. Aphoristen gehören nicht zu den philosophischen Unsterblichen. Wären Heraklits Aphorismen kein System und hätte Schopenhauer nur seine „Parerga", und nicht auch seine „Welt als Wille und Vorstellung" geschrieben, so wären auch sie keine „philosophischen Klassiker". Ein Klassiker der schöngeistigen Litteratur, der dichtenden Prosa kann Nietzsche dereinst werden, obgleich auch hier die Akten noch nicht geschlossen sind und das Endurteil daher nicht allzu verfrüht abgegeben werden sollte. Ein Klassiker der Philosophie kann er jedoch niemals werden. Dazu fehlt dem Dichterphilosophen ein Ingrediens, eine Kleinigkeit vielleicht, aber eine für einen „Klassiker der Philosophie" unentbehrliche Kleinigkeit — eine Philosophie.

X.

Wesen und Aufgabe der Soziologie[1].

In allen Schichtungen des sozialen Geschehens geht die Wirklichkeit, die Praxis des Lebens der Theorie des Handelns zeitlich voran. Der Stoff ist hier — im Gegensatz zu dem bekannten aristotelischen Paradoxon — früher als die Form, die Uebung früher als die Regel. Wie die Sprachen älter sind als ihre Grammatiken, die Religionen älter als ihr Priesterkodex, die Erziehung älter als die Pädagogik, so sind Künste und Wissenschaften älter als ihre Theoretiker und Methodologen[2]. Und so hat sich denn auch die Soziologie als Wissenschaft aufgethan, lange bevor die Reflexion sich der Prüfung soziologischer Methoden zugewendet hat. Comte und Spencer schaffen eine Soziologie, und hinterher stellen sich die Kritiker Guyau, de Greef, Tarde, Durkheim ein, um ihre kritische Sonde in die Tiefen dieser jungen Wissenschaft zu versenken und deren logische Struktur zu prüfen. Der im Augenblick wogende Kampf um die Methoden der Soziologie ist im übrigen nur ein Zeichen blühenden Lebens und erstarkender wissenschaftlicher Gesundheit. Um Mumien kämpft man nicht. Erstarrte und eingesargte Wissenschaften, wie die Rhetorik z. B., die einst an der Spitze der gelehrten Bildung einherstolzierte, werden durch keinen Kampf um ihre Methoden mehr aus ihrer Grabesruhe aufgescheucht. Heißt Leben Kämpfen, so deutet dafür aller Kampf auf ein Leben. Und da

[1] Nach einem auf dem dritten Soziologenkongreß zu Paris (21. Juli 1897) gehaltenen Vortrag.

[2] Vgl. Sigwart, Logik I, 26; H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896, S. 264.

der Kampf um die Methode heute in der Soziologie in aller Heftigkeit entbrannt ist[1]), so sehen wir gerade in der Lebhaftigkeit dieses wissenschaftlichen Gefechtes die erfreulichen Anzeichen aufsteigenden Lebens.

Daß die Soziologie in der Hierarchie der Wissenschaften heute noch keinen festen Rang einnimmt, ja daß sie sich nicht einmal über die Grundfrage zur Klarheit durchgerungen hat, ob sie ihren Platz im Unterhause der Naturwissenschaften oder im Oberhause der Geisteswissenschaften („Gesetzeswissenschaft und Ereigniswissenschaft" lautet die von Windelband und Rickert an deren Stelle befürwortete Einteilung) einnehmen solle, darf uns nicht sonderlich wundern. Muß sich doch sogar eine der ältesten, bestaccreditierten Wissenschaften, die ehrwürdige Historie, gefallen lassen, daß einzelne Heißsporne unter ihren jüngeren Adepten ihr den Rang einer Wissenschaft streitig machen[2]), um sie in die heiterere Region der Kunst zu versetzen! Es ist daher nicht abzusehen, warum die jüngste der Wissenschaften hierin einen Vorsprung vor einer der ältesten haben soll, warum in der Geschichte Rangstreitigkeiten platzgreifen dürfen, ohne deren Ansehen zu gefährden, während von der Soziologie jetzt schon dogmatische Strenge in der Visierung ihres wissenschaftlichen Passes gefordert werden soll. Die freie Republik der Wissenschaften ist über die Pedanterie jener absoluten Monarchien hinausgewachsen, welche bewaffnete Grenzwächter aufstellen, die jedem Ankömmling seinen Paß abverlangen, um mit peinlicher Indiskretion nach Herkunft, Nationale und Beruf zu forschen. In der Wissenschaft wird nur

[1]) Im Vordergrund des soziologischen Interesses stehen heute die Vertreter der „organischen" Methode: Spencer, Schäffle, Worms, Lilienfeld, Fouillée und, mit einiger Einschränkung, Paul Barth; vgl. dessen Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 99, 165.

Weitere soziologische Methoden vertreten: John St. Mill vier (chemische, geometrische, physikalische, historische), Bouglé ebenfalls vier (spekulative, physikalisch-chemische, organische, psychologische), Tarde gleichfalls vier (ideologische, physikalische, biologische, psychologische). Stammler führt die erkenntnistheoretische Untersuchung in die Sozialphilosophie ein, Simmel neben dieser noch die psychologisch-historische Methode. Die naturwissenschaftliche Methode möchte auch Rickert a. a. O. S. 288, 299 ff. nicht aus der Soziologie verbannt wissen. Ueber die historische Methode in der Soziologie vgl. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, 2. Aufl. 1894, S. 545 ff.; de Greef, Les lois sociologiques, 1893, S. 66 ff.; Durkheim, Les règles de la Méthode sociologique. Nur gestreift ist die Frage bei G. Ratzenhofer, Die soziologische Erkenntnis, 1898, S. 7 ff.

[2]) Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, 2. Aufl. 1894, S. 99 ff.

gefragt, was man leistet, nicht aber, woher man kommt und wo man domiziliert.

Was leistet nun die Soziologie? Welche ihrer Merkmale berechtigen sie, ihren Platz neben den herkömmlichen Wissenschaften einzunehmen oder gar in einzelnen ihrer Verzweigungen die Führung zu beanspruchen? Ihr Objekt teilt sie ja mit einer Reihe von Grenzwissenschaften, als da sind: Geschichte, insbesondere Kulturgeschichte und Geschichtsphilosophie, vergleichende Ethnographie und Anthropologie, Nationalökonomie und Moralstatistik. Das gemeinsame Objekt aller ist nämlich die menschliche Gesellschaft, anders ausgedrückt: menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken. Nun kann aber dieselbe menschliche Gesellschaft unter drei Gesichtswinkeln philosophisch betrachtet werden: 1. ontologisch, in ihrem räumlichen Nebeneinanderleben und sozialen Zusammensein. Als Hilfsdisziplinen kommen hier neben der Biologie in Betracht: Anthropologie, Ethnographie, Paläontologie, Demographie, Moralstatistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung; 2. historisch, in ihren typisch wiederkehrenden gemeinsamen Handlungen, in der Succession des Zusammenwirkens menschlicher Individuen, welche durch ein gemeinschaftliches Band — Familie, Sippe, Clan, Stamm, Beruf, Sitte, Recht, Religion, ästhetische, ökonomische oder soziale Interessen, Staat — zusammengehalten werden. Als Hilfsdisziplinen kommen hier vornehmlich in Betracht: Kriminal-Anthropologie und gerichtliche Medizin, Geschichte in ihrem weitesten Verstande, insbesondere Kulturgeschichte, Philosophie der Geschichte und Nationalökonomie; 3. normativ, in ihren gemeinsamen Aufgaben und Zwecken, im gesellschaftlichen Sollen (soziale Deontologie). Hier treten zuvörderst Recht, Religion, Politik, soziale Logik und Ethik, weiterhin alle Disziplinen helfend zur Seite, welche es — wie z. B. die Moralstatistik — mit Imperativen sozialen Handelns zu thun haben. Im ersteren Falle verfahren die das Gesellschaftsleben behandelnden Wissenschaften deskriptiv, sofern sie das Nebeneinandersein sozialer Beziehungen in einem gegebenen Zeitabschnitt fixieren, beobachten, klassifizieren und beschreiben; im zweiten genetisch, indem sie das Nacheinander menschlicher Handlungsweisen festzusetzen und ihr Durcheinander, d. h. die soziale Kausalität abzuleiten suchen; im dritten endlich normbildend, pflichtenschaffend, gesellschaftliche Verhaltungsmaßregeln formend, soziale Imperative gestaltend.

Die erste Gruppe von Wissenschaften hat es also mit der Fest-

stellung der Stabilität menschlichen Zusammen*lebens*, mit dem räumlichen Nebeneinander, der Kategorie der Modalität, dem sozialen *Sein* zu thun; die zweite mit dem zeitlichen Nacheinander gesellschaftlichen Zusammen*wirkens*, also der Kategorie der Relation, dem bisherigen sozialen *Geschehen*; die dritte endlich mit einem sozialen *Sollen*. Dieses Sollen begreifen wir aber als ein Geschehen im Futurum, sofern dieses künftige Geschehen einen aus dem erkannten gemeinsamen Zweck menschlichen Zusammenwirkens sich ergebenden, also im wesentlichen teleologisch motivierten sozialen Befehl in sich schließt.

Die Soziologie packt nun das Problem der menschlichen Gesellschaft von allen diesen Seiten zugleich an; sie darf daher wegen der Weite ihres Horizonts den umfassendsten wissenschaftlichen Anspruch erheben — darin der Philosophie selbst nicht unähnlich. Wie die Philosophie nach den Definitionen *Comtes* und *Wundts* ihrem Wesen nach dazu berufen und eben darum berechtigt ist, die letzten Verallgemeinerungen *aller* Wissenschaften zu ziehen, um dieselben in ein widerspruchsloses Verhältnis zu einander zu setzen, so hat die Soziologie die Wechselwirkung menschlicher Individuen, d. h. *alle* Formen *menschlichen* Zusammenlebens und Zusammenwirkens zu untersuchen, um auf Grund dieser universellen Betrachtung des gesellschaftlichen Geschehens eine *soziale* Weltanschauung herauszupräparieren, gleichwie die großen Denksysteme der Vorzeit uns eine *universale* Weltanschauung zurechtkonstruiert haben. Demnach ist die Soziologie ihrem Grundwesen nach eine Philosophie der Gesellschaft — Sozialphilosophie [1]) —, wie man das unglückliche Wort Soziologie umtaufen müßte, hätte es nicht seit Comte ein trauriges Gewohnheitsrecht erlangt. Die Soziologie ist nach alledem derjenige Ausschnitt der Philosophie, welcher das *menschliche* Zusammenwirken von *allen* Seiten beleuchtet. Strebt die Philosophie ihren obersten Zielen nach dahin, uns die Gesetze des *gesamten* Weltgeschehens zu enthüllen, so beschränkt sich die Sozialphilosophie darauf, uns den mannigfach konstatierten Rhythmus des sozialen Zusammenwirkens menschlicher Individuen dadurch zu erklären, daß sie diesen auf

[1]) Schon Hobbes prägt den Terminus social philosophy, und in der Vorrede zu seiner, die Philosophia prima behandelnden Schrift De corpore behauptet er nicht ohne Selbstgefühl, die neue Wissenschaft, die Sozialphilosophie, sei nicht älter als sein Buch De cive (1642). Ratzenhofer plädiert neuerdings, a. a. O. S. 2, für Beibehaltung der traditionell eingebürgerten Bezeichnung „Soziologie".

einige oberste Formeln zu bringen sucht. Untersucht die Logik die Formen und Gesetze des Denkens, die Psychologie den Ursprung und die Entwickelung alles seelischen Geschehens überhaupt, die Aesthetik die Bedingungen und Formen des künstlerischen Schaffens und Genießens, so die Soziologie den Rhythmus der menschlichen Wechselwirkungen in allen ihren Offenbarungsformen, so daß die — vielfach so genannte — praktische Philosophie, wie Rechts-, Religions- und Staatsphilosophie, von der Soziologie eingeschlossen wird. Während nämlich diese Disziplinen nur einzelne Formen menschlichen Zusammenwirkens speziell betrachten, geht die Soziologie allen diesen Formen generell nach[1]).

In der sozialen Statik betrachtet die Soziologie zunächst die erste Form aller Soziabilität: das gesellschaftliche Zusammensein, d. h. die Koexistenz mehrerer Individuen, deren Zusammenwirken zu gemeinsamen Zwecken eine gewisse Stabilität, eine typisch sich wiederholende Regelmäßigkeit aufweist. Das räumliche Nebeneinander von einzelnen sozialen Funktionen, d. h. der erkannte soziale Zustand bestimmter Gruppen, wie er sich in Sprache, Sitte, Recht u. s. w. äußert, wird hier in einem gegebenen Momente zeitlich fixiert, und der Rhythmus des Zusammenwirkens dieser Gruppen beschrieben, woraus sich alsdann typische Erscheinungen des sozialen Lebens der betreffenden Gruppen, Klassen, Rassen oder Völker ergeben. Das methodische Verfahren ist hier ein vorwiegend deskriptives. Die in Betracht kommenden wissenschaftlichen Hilfsdisziplinen sind Paläontologie, Anthropologie und vergleichende Ethnographie für zurückgebliebene, Demographie, Statistik, insbesondere Moralstatistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung für vorgeschrittenere Kulturen. Bildlich gesprochen, stellt die soziale Statik die Anatomie des sozialen Geschehens in sich dar, sofern sie das jeweilige Gleichgewicht im menschlichen Zusammenwirken untersucht und so gleichsam durch Querschnitte den momentanen Befund bestimmter gesellschaftlicher Organisationen festzustellen sich bemüht.

Anders die soziale Dynamik[2]). Sie begnügt sich nicht damit, den jeweiligen Bestand der Gesellschaft bezw. einzelner Gesellschaftsformen als empirische Thatsache festzustellen und deren Zustände zu beschreiben;

[1]) Dazu Giddings, The principles of Sociology, 1896, S. 31; Ratzenhofer a. a. O. S. 7.

[2]) Giddings verwirft die von Comte stammende Einteilung in soziale Statik und Dynamik, für welche letztere er „Kinetik" setzen möchte, a. a. O. S. 57 ff.

sie erhebt vielmehr den Anspruch, einerseits die Ursachen der von der Statik aufgedeckten sozialen Thatsachen entwicklungsgeschichtlich zu erklären, andererseits die Wirkungen derselben auf die künftige Gestaltung des sozialen Geschehens vorauszuberechnen. Alle Erklärung aber ist, wie Sigwart (Logik II, 459) bemerkt, ihrem Wesen nach Deduktion. Verfährt also die soziale Statik vorwiegend induktiv, so die soziale Dynamik deduktiv. Beschränkt sich die erstere in ihrer vergleichenden Beschreibung auf empirische Verallgemeinerungen (generalisierende Induktion bei Sigwart), so prätendiert die letztere in ihrer angeblichen Erklärung des Vergangenen und Vorausberechnung des Zukünftigen rückwärts schauend reine Kausalgesetze, vorwärts blickend vollkommene Wirkungsgesetze zu konstruieren [1]) — darin der Physiologie vergleichbar.

Das wissenschaftliche Ideal der Dynamik ist die Astronomie. Wie diese Sonnen- und Mondfinsternisse auf Jahrtausende hinaus mit unfehlbarer Sicherheit vorausberechnen kann, so möchte sie, als Ideal gedacht, die Konstellation des künftigen sozialen Geschehens mit mathematischer Präzision voraussagen und, wenn irgend möglich, diese Prognose in mathematische Formeln kleiden. Hier nun befindet sich die Soziologie auf einem Irrwege, in einer Sackgasse, aus welcher wir sie befreien müssen, sollen wir anders jener Gefahr entrinnen, welcher einst die Geschichtsphilosophie, die Vorläuferin der Soziologie, erlegen ist, daß sie nämlich ihre Ziele zu hoch gesteckt hat und an der Trunkenheit ihrer Phantasie zu Grunde gegangen ist.

Machen wir uns zuvörderst klar, daß alle soziale Dynamik es nicht mehr mit einem räumlichen Nebeneinander, einem sozialen Sein, sondern mit der Successsion menschlicher Handlungen, mit einem zeitlichen Nacheinander, einem Geschehen zu thun hat. Ihr Problem ist nicht mehr wie bei der Statik die Frage des sozialen Gleichgewichts, die Stabilität gesellschaftlicher Zustände, d. h. die Koexistenz von Merkmalen und Eigenschaften der zu einer Gesellschaft verbundenen Individuen, sondern die Veränderung, d. h. Succession der Handlungen dieser Individuen. Sie arbeitet also nicht wie die Statik mit dem Denkmittel der Konstanz, sondern mit dem der Variabilität. Es findet also eine kate-

[1]) Vgl. dazu Sigwart, Logik II, §§ 96, 97, 101; Wundt, Logik II², S. 133 ff. über den Begriff des empirischen Gesetzes.

goriale Verschiebung statt. Die Soziologie übersiedelt in der Dynamik aus der Kategorie der Modalität in die der Relation. Sie verläßt also die deskriptive Methode, und bedient sich der historisch-genetischen. An die Stelle der Feststellung, des Beschreibens und Klassifizierens von Eigenschaften ist jetzt das Erklären und Ableiten von Handlungen getreten. In der Statik, deren Problem das Gleichgewicht der sozialen Existenz und die Beschreibung sozialer Zustände ist, operierten wir vornehmlich mit der Kategorie der Substantialität (dem Verharrenden), dem Dingbegriff, weiterhin mit Eigenschafts- und Zustandsbegriffen, in der Dynamik hingegen wird vorwiegend mit der Kausalität (dem Fließenden), also mit Beziehungsbegriffen, gearbeitet. Hier steckt nun jener logische Denkfehler, den zuletzt Sigwart[1]), Windelband, Simmel und Rickert mit besonderer Energie aufgedeckt haben. Man hat die soziologischen Methoden planlos zusammengewürfelt. Man setzte sich über den Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Methode souverän hinweg, ja man verwischte geradezu die Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, indem man die vorausgesetzte Identität von Natur und Geist im Absoluten auch auf die Methoden der Naturwissenschaft stillschweigend übertrug.

Daß nun das Gesetz der Kausalität als universales Weltgesetz auch in der Geschichte gilt, daran wird niemand zweifeln. Ob es aber mit unseren heutigen primitiven soziologischen Hilfsmitteln, der Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung, gelingen wird, im Rhythmus des sozialen Geschehens mechanische Notwendigkeit — sei es auch nur als Denknotwendigkeit — und strenge Allgemeinheit herauszudestillieren, mag billig bezweifelt werden[2]). Treffend sagt darum Simmel[3]): „Die Ereignisse, deren Verknüpfung zu historischen Gesetzen wir suchen, sind aus so vielen Beiträgen zusammengesetzt, daß man die genaue Wiederholung des Verursachenden an einer anderen Stelle von Zeit und Raum getrost als unmöglich bezeichnen kann. Da nun aber das Gesetz .... nur für seine völlig identische Wiederholung gilt, und wir mangels der Erkenntnis der elementaren Teilkausalitäten den Faktor nicht kennen,

[1]) Logik II, 533; Rümelin, Ueber den Begriff eines sozialen Gesetzes, Reden und Aufsätze, 1 ff.

[2]) Vgl. Sigwart, Logik II § 92, S. 352; § 101, S. 525 ff.

[3]) Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892, S. 36 ff.; Ueber soziale Differenzierung, 1890, S. 9; Einleitung in die Moralwissenschaft, II, 360 ff.

dessen Variierung das spätere Ereignis als eine Funktion des früheren auszurechnen gestattete: so bleibt jenes Gesetz ein Gesetz in partibus infidelium: es hat seine Bedeutung an jenem einzigen Fall erschöpft und findet auf nichts weiteres mehr Anwendung." Doch gilt diese Einmaligkeit nur von den rein geschichtlichen Ereignissen. Diese wiederholen sich in absolut gleicher Konstellation niemals — es sei denn, man acceptiere den pythagoreisch-stoischen Mythos der Palingenese, in welchem die Mystiker Schopenhauer und Nietzsche den Gipfelpunkt philosophischer Weisheit erblicken wollten. Wohl aber zeigen soziale Gliederungen einen festen Rhythmus, bestimmt wiederkehrende, typische Formen des Geschehens auf.

Gesellschaftliche Zustände wiederholen sich bei annähernd gleichen Kulturbedingungen mit statistisch feststellbarer Regelmäßigkeit. Volkssitten, Rechtsanschauungen, Staatsinstitutionen, Kunstrichtungen, politische, religiöse, litterarische, ökonomische und soziale Bewegungen zeigen in ihrem Verlauf durchgängig rhythmische Parallelerscheinungen auf. Das Postulat der Rechtseinheit, um nur ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit heranzuziehen, verwirklicht sich in parallel laufenden Bewegungen in Deutschland, Italien und der Schweiz. Die soziale Gesetzgebung (Arbeiterschutz) zeigt in allen Kulturstaaten eine annähernd gleiche rhythmische Aufwärtsbewegung. Der Kreislauf der Moden, die immer in den obersten Gesellschaftsschichten einsetzen, um sich zuletzt in den untersten vergröbert abzulagern, weist ebenso typisch wiederkehrende Regelmäßigkeiten auf, wie die Psychologie des Geldes, wie die jener zahllosen sozialen Bewegungen und Institutionen, die bei einzelnen Völkern auftauchen, um nach und nach, sobald sie ihre teleologische Daseinsberechtigung nachgewiesen haben, unseren ganzen Kulturkreis zu erobern (Aufhebung der Sklaverei, Abschaffung der Körperstrafe, Frauenemanzipation, Volkshochschulen, Friedensbewegung 2c.) [1]).

Das rein geschichtliche Ereignis mag ja ein Einmaliges, ein Unikum, ein ἅπαξ λεγόμενον sein; soziale Ereignisse aber, und zwar Institutionen nicht minder als Bewegungen und Zustände, wie sie uns die Moralstatistik etwa vor Augen führt, zeigen einen bestimmten Rhythmus auf, der freilich nicht mit strenger, wohl aber mit komparativer Allgemeinheit auftritt. Die soziale Kausalität, die wir als Postulat

[1]) Weitere Beispiele bei Spencer, Justice, I, Kap. X.

unseres Denkens niemals preisgeben können[1]), ist, um mit Leibniz zu sprechen, keine vérité éternelle, sondern eine vérité de fait, oder besser, mit Spinoza gesagt: keine unendliche, sondern nur eine endliche Kausalität[2]). Unendliche Kausalität kann nur vom kosmischen Prozeß, allenfalls auch von der biologischen Entwickelung aller Lebewesen überhaupt ausgesagt werden, nicht aber von der sozialen Entwickelung des Menschengeschlechts. Denn nur im Rhythmus des kosmischen oder biologischen Geschehens können wir mit apodiktischer Sicherheit aussagen, weil, wo nötig, mathematisch beweisen, bezw. durch physikalische, chemische oder physiologische Experimente demonstrieren, daß b immer auf a folgt; im sozialen Rhythmus hingegen besitzen wir diese Apodiktizität nicht. Da folgt b auf a, wie Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung uns zeigen, in den meisten Fällen, aber durchaus nicht immer. Durch einfache Aufzählung der übereinstimmenden Fälle aber (per enumerationem simplicem) gelangen wir, wie schon Bacon richtig gesehen hat, noch lange nicht zu einem gültigen Induktionsschluß. Auf Grund dieser Art bloßer Stoffansammlung vermögen wir zwar vorläufige Hypothesen zu unserer Orientierung zu formulieren, prärogative Instanzen, wie sie Bacon nennt[3]), zu schaffen, nicht aber wissenschaftlich gültige Allgemeinurteile zu formulieren. Erst wenn man die negativen Instanzen, wie sie Bacon, bezw. die Unterschiedsmethode neben der Uebereinstimmungsmethode, wie Mill sie bezeichnet, in allen ihren Abstufungen sorgfältig berücksichtigt hat, eröffnet sich die methodische Möglichkeit, auch vermittelst des induktiven Verfahrens zu allgemein gültigen Schlüssen zu gelangen[4]). Gibt es nun aber Ausnahmen von der soziologisch konstatierten Regel, so sind die sogenannten sozialen Gesetze keine Gesetze im strengen Sinne der Naturwissenschaft, d. h. sie gelten nicht immer und überall, sondern sie sind und bleiben vortreffliche heuristische Behelfe, Erfahrungsregeln, empirische Verallgemeinerungen, im günstigsten Falle regulative Prinzipien. Ein sozialer Rhythmus bietet uns, wie die Grammatik für die Sprache, nur Regeln, keine Gesetze. Regeln kennen Ausnahmen, Gesetze

[1]) Vgl. dazu Sigwart, Logik II, 22, 411 ff., 525 ff.; Rümelin, Zur Theorie der Statistik, Reden und Aufsätze, S. 208 ff.

[2]) Vgl. dazu W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, Rektoratsrede, 1894, S. 24 f.; Sigwart, Logik II, 533.

[3]) Novum organon II, 20.

[4]) Es sind dies empirische Gesetze im Sinne Wundts, Logik II², 133 ff.

nicht, was aber nicht ausschließt, daß auch grammatische Regeln auf letzte phonetische Gesetze zurückdeuten [1]). Hier steckt nun das πρῶτον ψεῦδος der sozialen Dynamik. Und so wird man denn auch meine logischen Bedenken gegen die biologische Methode in der Soziologie begreifen. Sie hat freilich bisher heuristisch Glänzendes geleistet.

Die Ansätze zu dieser Denkweise lassen sich sogar bis ins Altertum zurückverfolgen; die biologische Methode wurzelt in der Vorstellungsweise des antiken Makro- und Mikrokosmos [2]). Das vereinheitlichende Denken, welches auch dem vorgeschrittenen Kulturmenschen unabtrennbar anhaftet, nahm in der Antike noch durchweg die Form des personifizierenden Denkens an. Wo wir Abstrakta bilden, deren Irrealität keinem Denkgeübten zweifelhaft ist — alle sogenannten abstrakten Allgemeinbegriffe —, da schob sich beim Naturmenschen und, in abgeschwächter Form, selbst bei antiken Denkern — meist freilich unvermerkt — eine Personifikation ein. Die Kategorie der Gegenstandsbegriffe war die vorherrschende. So verwandelte das analogisierende und personifizierende Denken der Antike die Einheit des Kosmos in einen Menschen im großen, wie es umgekehrt den Menschen zu einer Welt im kleinen stempelte. Platon verpflanzte die bereits vorhandene Lehre vom Makrokosmos auf soziale Erscheinungen: er nannte den Staat einen Menschen im großen [3]). Aristoteles treibt ebenfalls soziologischen Makrokosmos, wenn er den Staat als Organismus begreift [4]). Dieser soziologische Makrokosmos, dessen Figürlichkeit man nie aus den Augen hätte verlieren dürfen, ist zum methodologischen Verhängnis geworden [5]). Man übersah, daß man es hier im günstigsten Falle mit einem Analogieschluß, vielleicht gar nur mit einer Metapher zu thun hatte. Im jugendlichen Rausche der soziologischen Forschung verwandelte sich die Metapher

[1]) Auch die vergleichende Sprachwissenschaft wird gut thun, von phonetischen Gesetzen vorerst noch recht behutsam zu sprechen; vgl. Michel Bréal, La sémantique, Revue des deux Mondes, Juin 1897, p. 810; Essai de sémantique, Paris, Hachette, 1897.

[2]) Vgl. meine Psychologie der Stoa I, Anhang, wo die Entstehung der Lehre vom Mikro- und Makrokosmos skizziert wird.

[3]) Gesetze V, 739 c; VIII, 829 a; καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον.

[4]) Polit. I, 2 p. 1252 b 30, p. 1253 a 19; III, 9 p. 1280 a 25; VII, 15 p. 1334 a 11 ff.; VII, 2 p. 1224 a 5 ff.

[5]) Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 289; ebenda S. 88 ff.

in eine strenge Analogie, die Analogie in einen Parallelismus, der Parallelismus in eine förmliche Identität. Bei Aristoteles ist die „organische" Methode vielleicht nur Metapher, jedenfalls nicht mehr als eine lose Analogie[1]), bei Hobbes wird der Staat im Leviathan Person, während bei Spinoza (eth. IV, prop. 18, schol.) die Figürlichkeit des Vergleichs schärfer hervortritt. Bei Schelling verwandelt sich die aristotelische Metapher in eine strenge Analogie[2]); bei Spencer und Schäffle wird die Analogie zum strengen Parallelismus, um endlich bei Bluntschli[3]), von Lilienfeld und Worms zur völligen Identität zusammenzuschmelzen[4]).

---

[1]) Die Grenzen zwischen Analogie und Metapher sind bei Aristoteles fließende. Von einer Metapher bei Homer sagt Aristoteles z. B. Rhetor. III, p. 1411 Ende, sie sei κατ' ἀναλογίαν zu stande gekommen. Eine Definition der Analogie findet sich bei Aristoteles, Poet. C. XXI, p. 1457 b. Der Ausdruck „organisch" ist eine aristotelische Neubildung; auch die Seele definiert er bekanntlich als ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Doch tritt hier „organisch" noch im Wortsinne „werkzeuglich", und nicht im Gegensatz zu μηχανικός auf; vgl. R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 15 f., Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879, S. 26. Ueber das Verhältnis von Metapher und Analogie vom Standpunkte der Semasiologie s. neuerdings Michel Bréal, Essai de Sémantique, 1897.

[2]) Bei Schelling (Werke VI, 575 ff.) erscheint die organische Staats-, Rechts- und Geschichtsauffassung sogar weit eher als Parallelismus, denn als bloße Analogie; vgl. auch Fichte, Werke V, 108. Ueber Hegels Auffassung des Staates als Organismus neuerdings Bosanquet im Mind, Jan. 1898, S. 2.

[3]) Geschichte des allgem. Staatsrechts u. s. w. München 1864.

[4]) Vgl. darüber neuerdings P. Barth a. a. O. I, 94 ff., 164 ff., und die dort angezogenen Stellen. Doch gelangt bei Barth nur die logische Seite des Analogieschlusses zu ihrem vollen Recht, nicht die historische. Auf die Geschichte des Terminus Organismus, für welche tüchtige Vorarbeiten von Eucken vorliegen (Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879; Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 156 ff.), ist Barth gar nicht eingegangen. Und doch kann die Frage nach der Berechtigung der biologischen Analogie zur Erklärung von Gesellschaftsformen gerade von dieser Seite gar manchen glücklichen Fingerzeig empfangen. Ebenso vermisse ich bei Barth ein Eingehen auf die „organische Rechts-, Staats- und Geschichtsauffassung" Schellings und Bluntschlis. Historisch hängt die organische Methode in der Soziologie mit der Tradition der historischen Rechtsschule (v. Savigny) und der aus dieser erwachsenen organischen Staatslehre Bluntschlis aufs engste zusammen. Der Name Bluntschlis kommt aber, soweit ich sehe, in dem an Excerpten sonst so reichen Buche Barths gar nicht vor.

Es ist dies genau der gleiche Denkfehler, den de la Mettrie im vorigen Jahrhundert in seinem L'homme machine und noch früher Descartes [1]) in seinem animal machine, der Lehre von der Seelenlosigkeit der Tiere, begangen hat. Nur daß bei de la Mettrie die Analogie zwischen Mensch bezw. Tier und Maschine eine durchgreifendere und infolgedessen einschmeichelndere war, als es die Analogie zwischen biologischem und sozialem Geschehen ist. Das soziale Leben ist unvergleichlich reichhaltiger, mannigfaltiger, komplizierter, als das biologische Geschehen, während die Hilfsmittel zu seiner Erforschung umgekehrt proportional zu seiner Kompliziertheit sind. Die biologischen Thatsachen sind nämlich auf der einen Seite einfacher, greifbarer, durchsichtiger als die sozialen, und doch stehen diesen einfacheren und zugänglicheren Thatsachen die glänzenden experimentellen Hilfsmittel, als da sind: Mikroskop, Titrier- und Färbemethoden, Einbettung und Macerierung, Lupe und Skalpell u. s. w. zur Verfügung, während die sozialen Thatsachen zu ihrer Feststellung vorerst auf die selbst nur schwankenden Hilfsdisziplinen: Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung beschränkt bleiben. Gewiß können auch die Soziologen beobachten, vergleichen, unterscheiden; aber mit dem gleichen Erfolge *experimentieren*, wie die Naturforscher, das vermögen wir bei der Unzulänglichkeit unserer technischen Hilfsmittel so gut wie nicht [2]). Wir können auf Grund der Moralstatistik, der Demographie und Wahrscheinlichkeitsrechnung wohl gewisse empirische Verallgemeinerungen aufstellen, Erfahrungsregeln von komparativer Allgemeinheit formulieren, aber soziale *Gesetze* zu konstruieren, welche strenge Allgemeingültigkeit beanspruchen, das vermögen wir nicht. Eine *mechanische* Notwendigkeit vollends werden wir im sozialen Geschehen nur für die *biologische* Seite, gleichsam für den Chemismus des menschlichen Zusammen*lebens*, aber nie und nimmer für die *psychologischen* Seiten menschlichen Zusammen*wirkens* nachzuweisen im stande sein. Alle Notwendigkeit des sozial-psychischen Geschehens ist eben,

[1]) Schon im 16. Jahrhundert hat ein spanischer Arzt, Gomez Pereira, in seiner Antoniana margerita die Seelenlosigkeit der Tiere behauptet und damit unmittelbar Descartes, mittelbar dem „L'homme machine" de la Mettries vorgebaut.

[2]) Der soziologische Optimist von Lilienfeld glaubt freilich heute schon eine experimentelle Soziologie in Aussicht stellen zu dürfen, Pathologie sociale 1896 und Rede auf dem Kongreß 1897.

wie wir später zeigen werden, rein teleologischer Natur. Nur die Naturwissenschaften also, denen wunderbar vervollkommnete Experimentiermethoden zu Verfügung stehen, vermögen heute schon auf die Formulierung allgemeiner Gesetze auszugehen. Wir aber müssen uns bei der unendlichen Kompliziertheit der Soziologie und der Mangelhaftigkeit unserer Technik dabei bescheiden, von Gesetzen in strengem Sinne vorerst zu abstrahieren und in empirischen Generalisationen vorläufig unser Genüge zu finden; denn die Soziologie ist, richtig verstanden, jetzt noch keine Gesetzeswissenschaft, sondern — in den vorsichtigeren unter ihren Vertretern zumal — bloß deskriptive Ereigniswissenschaft. Wir haben es leider noch nicht zum Allgemeinen, zu nachweislich gesetzmäßigen Zusammenhängen gebracht, sondern stecken noch mitten in der Beschreibung des scheinbar Zufälligen und Individuellen, in welchem sich nur behutsam und allmählich einzelne typisch wiederkehrende Züge aufzeigen lassen. Wir stimmen daher Windelband bei, der den Unterschied der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Erkenntnis logisch dahin definiert hat: das Ziel der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist das generelle, apodiktische Urteil, das der geschichtlichen der singulare, assertorische Satz [1]).

Darauf aber muß ich gegen Rickert bestehen, daß auch die Ereignisse einen bestimmten Rhythmus aufweisen [2]). Soziale Vorgänge zeigen in unzähligen Fällen Konstanz ihrer Struktur auf der einen, und Periodizität ihrer Wiederkehr auf der anderen Seite. Handlungen bestimmter sozialer Gruppen wiederholen sich endlos oft in monotoner Regelmäßigkeit. Geburts-, Todes-, Ehe-, Brand-, Unfalls- und Kriminalstatistik sprechen hier, wie schon Kant in den Einleitungsworten seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) richtig gesehen hat, eine nicht mißzuverstehende Sprache. Geschichtliche Vorgänge mögen daher als bloße Einmaligkeit begriffen werden; soziale Vorgänge haben sicherlich ihren festen Rhythmus. Mag auch in der Geschichte jener nominalistische Individualismus zulässig sein, dem Windelband einmal die Fassung gegeben hat [3]), daß „alle Wertbestim-

[1]) A. a. O. S. 11. Dazu Geschichte der Philosophie S. 500 ff.; Rickert a a. O. S. 362; Wundt, System d. Philos. S. 596, 598, 605; Logik II, 567.

[2]) In meiner Sozialphilos. S. 40, Note, sind unter „Gesetzen" immer nur die Rhythmen der Ereignisse gemeint.

[3]) A. a. O. S. 21 f. Vgl. hingegen Bernheim a. a. O. S. 500 ff.

mung des Menschen auf das Einzelne und Einmalige sich bezieht ... in der Einmaligkeit, der Unvergleichbarkeit des Gegenstandes wurzeln alle Wertgefühle", und den Carlyle in seinem übertreibenden Heroenkultus dahin formuliert hat, „die Geschichte ist die Biographie großer Männer" — in der Soziologie ist dieser extreme Individualismus ein Unding. Hätte es die Soziologie wie die Geschichte nur mit Individuen zu thun; hätte sie kein statistisches Material zur Registrierung sozialer Regelmäßigkeiten, typisch sich wiederholender Massenerscheinungen[1]), periodisch wiederkehrender sozialer Phänomene zur Verfügung, dann hätte sie gar keine wissenschaftliche Daseinsberechtigung. Ohne die zugestandene Periodizität des sozialen Geschehens wäre die Soziologie als Wissenschaft undenkbar.

Ein anderes aber ist ein naturwissenschaftliches Gesetz, das immer und überall sich gleichmäßig wiederholt, beziehungsweise als mit unfehlbarer Sicherheit sich wiederholend gedacht werden muß, und wieder ein anderes eine empirische Generalisation, die nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung sich zwar nicht immer und überall, aber doch in den allermeisten Fällen wiederholt, wofern die Existenzbedingungen annähernd die gleichen sind. Die Soziologie steht nun, wenn unsere Definition derselben das Richtige trifft, in der Mitte zwischen Gesetzeswissenschaft und Ereigniswissenschaft; sie vermittelt den Uebergang von dieser zu jener. Ist das historische Geschehen ein einmaliges, das naturgesetzliche Geschehen ein konstant sich wiederholendes, so ist das soziale Geschehen ein in bestimmten Rhythmen periodisch wiederkehrendes. Die Ursachen dieser sozialen Rhythmen können wir vielleicht in groben Zügen aufzeigen, aber ihre Wirkungen lassen sich niemals mit unfehlbarer Präzision vorausberechnen. Erfahrungsregeln oder empirischen Gesetzen, wie Wundt sie nennt, kommt eben keine Apodiktizität zu. Die auch sozialen Rhythmen zugestandene Allgemeingültigkeit ist daher nur eine komparative, keine absolute, und die von ihnen behauptete Notwendigkeit ist nur eine teleologische, keine mechanische. Die periodische Wiederkehr gewisser sozialer Erscheinungen bildet kein Gesetz, sondern, gleich der Sprache, nur eine Regel. Gesetzen muß man, Regeln soll man sich unterwerfen. Und so dürfen wir denn nur den Naturgesetzen Apodiktizität der Geltung zuschreiben; bei sogenannten sozialen Gesetzen

[1]) Vgl. darüber Lexis, Zur Theorie der Massenerscheinungen.

hingegen gelangen wir zunächst über die nur relative Sicherheit von Wahrscheinlichkeitsrechnungen nicht hinaus [1]).

Haben wir es nun mit fertigen, a priori geforderten Weltformeln zu thun, welche für ihren Substanzbegriff Zeitlosigkeit beanspruchen, wie das πάντα ὁμοῦ eines Parmenides oder Anaxagoras, die „Idee" Platons, der geschichtslose Emanatismus der Neuplatoniker, das „Simul" Spinozas, das „nunc stans" der Scholastiker und Schopenhauers, dann hat natürlich der ganze Weltprozeß keine Geschichte. Infolgedessen ließe sich die historische Methode weder auf das Weltgeschehen im allgemeinen, noch auf das soziale Geschehen im besonderen anwenden. Alles soziale Geschehen bliebe alsdann nur ein Spezialfall des Weltgeschehens. Wie dieses zeitlos gedacht wird, wie Spinoza z. B., der reinste Typus dieser Denkrichtung, innerhalb der Natura naturans gar keine Entwickelung zuläßt und selbst für die Natura naturata keine eigentliche Geschichte des Kosmos kennt, weil sich dieser nach ihm nicht historisch entwickelt, sondern nur logisch entfaltet, so wäre auch das soziale Zusammenleben der Menschen, sub aeternitatis specie gesehen, d. h. in seiner letzten Kausalität begriffen, nur zeitlos, geschichtslos (simul) zu denken. Thatsächlich wissen denn auch diejenigen dogmatischen Philosophen, welche vorwiegend mit dem Denkmittel der Konstanz operieren, von einer historischen Betrachtung der Dinge so gut wie nichts. Im System Spinozas z. B. ist für die Geschichte ebensowenig Platz vorhanden, wie in dem Descartes'. Darum bevorzugen beide die mathematische Methode. Die Mathematik ist eben die Wissenschaft des Ruhenden, Seienden, der Konstanz und Koexistenz, die Geschichte die der Bewegung, des Werdenden, Geschehenden — der Evolution. Da die Substanz Spinozas zeitlos zu denken ist, so bleibt die ihr einzig adäquate Methode die mathematische, zumal für sie Mathematik nicht bloß eine, sondern die Wissenschaft der Konstanz ist. In diesen Systemen ist für eine andere denn eine logische Bewegung kein Platz vorhanden. Die hier zu Grunde liegende, wesentlich von Descartes inspirierte Weltanschauung ist eine streng und starr mechanische. Der Rationalismus weiß von einer historischen Methode so gut wie nichts. Im ganzen Altertum war die Geschichte als solche, streng genommen, nicht einmal philosophisches Problem.

[1]) Ueber die Grenzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung s. Sigwart a. a. O. II, § 102.

Nun gibt es aber eine zweite metaphysische Denkrichtung, die nicht vom ruhenden Sein, vom räumlichen Nebeneinander, sondern vom zeitlichen Nacheinander, vom Geschehen, nicht von der Koexistenz und Konstanz, sondern von der Succession und Variabilität ausgeht, und diese begreift die großen evolutionistischen Denker von Heraklit ab bis auf Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel und Spencer in sich. Hier wird die Realität nicht mehr im ruhenden Sein, in der Unveränderlichkeit des räumlichen Nebeneinander, also in Zuständen, sondern gerade im Geschehen, im zeitlichen Nacheinander, im Thun und Bewirken, mit einem Worte in der Veränderung gefunden. Der Leibnizische Kraftbegriff lebt in der heutigen Energetik (Ostwald) wieder auf. Hiernach ist Welt kein beharrendes Sein, sondern ein ruheloses Werden, ein ewiges Geschehen, ein unausgesetztes Thun — ein Prozeß. An die Stelle des zuständlichen tritt hier durchweg das beziehentliche Denken. Die herrschende Kategorie ist nicht mehr die Modalität, sondern die Relation.

Seit dem endgültigen Siege von Lamarck, Goethe und Darwin über das Dogma von der Unveränderlichkeit der Arten erfolgte im europäischen Denken unseres Jahrhunderts ein allmählicher Bruch mit dem Denkmittel der Konstanz, der Substantialität, und das Denkmittel der Variabilität, d. h. die evolutionistische Weltbegreifung eroberte sich nach und nach alle Wissenschaften. In großen Zügen läßt sich historisch behaupten, daß das Altertum unter dem Banne der Gegenstandsbegriffe, das Mittelalter unter dem der Eigenschaftsbegriffe (Attribute), das 17. Jahrhundert unter dem der Zustandsbegriffe, das unserige endlich unter dem der Beziehungsbegriffe steht.

Schon Herder, Goethe und Cuvier bedienten sich nämlich der historisch-genetischen Methode im umfänglichsten Maße. Lessing sucht in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts", ähnlich wie Bodin und Vico vor ihm, dem religiösen Problem von der vergleichend-geschichtlichen Seite beizukommen. Goethe und Cuvier haben durch die Anwendung der komparativ-geschichtlichen Methode auf die Lebewesen die Struktur derselben erkannt und mittels zahlreicher Analogieschlüsse[1]) auf prähistorische Perioden zurückgeschlossen. Und in unserer heutigen naturwissenschaftlichen Bewegung verhält es sich nicht etwa so, wie vielfach angenommen wird, daß seit Buckle und Spencer die biologischen

[1]) G. de Greef, Les lois sociologiques, 1893, p. 56.

Methoden nur auf die Geschichte übertragen werden, sondern vielfach auch so, daß umgekehrt die historische Methode, die mit einer evolutionistischen Betrachtungsweise der Dinge unabtrennbar gegeben ist, auf das kosmische Geschehen in erster, und das biologische in zweiter Linie angewendet wird. Wie Laplace und Kant eine Geschichte des Kosmos versucht haben, so hat Haeckel im Anschluß an Darwin für das biologische Geschehen ganze Ahnengalerien konstruiert[1]).

Nur darf die Naturgeschichte nicht ohne weiteres der Menschheitsgeschichte gleichgestellt werden, wie dies z. B. bei Herder durchweg geschieht. In der Naturgeschichte konzentriert sich alles wissenschaftliche Interesse um die Fixierung von Gattungen, Typen und Arten; in der Menschheitsgeschichte hingegen spielen die Rassenklassifizierungen eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. „Mögen auch in der Anthropologie die Gattungsmerkmale und Rasseneigentümlichkeiten der Menschen schärfer hervortreten, so ist mit der Anthropologie unser Interesse am Menschen keineswegs so erschöpft, wie beispielsweise in der Zoologie unser Interesse am Tier. In der Tierwelt kommt alles, beim Menschen hingegen vergleichsweise wenig auf die Gattungsmerkmale an. Das Leben eines Einzeltieres kann zwar Gegenstand einer Liebhaberei, aber nicht Objekt einer wissenschaftlichen Forschung sein. Beim Menschen hingegen ist umgekehrt das Singulare das unverhältnismäßig Bedeutsamere“[2]). In der Naturgeschichte haben wir es durchweg mit dem Allgemeinen, den Gattungen und ihren Entwickelungsgesetzen, in der Menschheitsgeschichte vornehmlich mit dem Individuellen, mit Persönlichkeiten — sei es Einzelpersönlichkeiten, sei es Volksindividualitäten — und ihren Geschicken zu thun.

Biologische oder astrophysische Phänomene wiederholen sich in genau derselben Reihenfolge unendlich oft, und können deshalb in die Form eines Gesetzes gekleidet werden, das — für das Denken zum mindesten — notwendig und streng allgemein gilt. Geschichtliche Ereignisse jedoch wiederholen sich, wie bereits ausgeführt, in genau derselben Konstellation niemals. Eben darum aber lassen sich jene vorausberechnen, diese nicht. Immerhin sieht sich die Biologie, eben weil sie evolutionistisch ist, heute

[1]) Darüber Rickert a. a. O. S. 292 ff., dagegen P. Barth a. a. O. S. 5 ff., 374.

[2]) Vgl. meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 529; dazu P. Barth a. a. O. S. 4, 8.

genötigt, sich der historischen Methode zu bedienen, d. h. die Lebewesen nicht bloß in ihren verharrenden Eigenschaften, in ihrem Sein beschreibend zu fixieren [1]), sondern auch in ihrem Thun, ihrer Veränderung, ihrer Entwickelung wissenschaftlich zu begreifen.

Spencer und die sich an ihn anrankende organische Schule versuchen nun aber umgekehrt auf die Geschichte, vor allem auf das soziale Geschehen, biogenetisch-naturwissenschaftliche Methoden anzuwenden. Und hier steckt der logische Grundfehler der sogenannten „organischen" Methode in der Soziologie.

Uebersehen wir nicht, daß die Naturwissenschaft, gerade weil sie Gesetzeswissenschaft zu sein beansprucht, es mit dem Allgemeinen, die Geschichtswissenschaft aber es vorwiegend nur mit dem Einzelnen zu thun hat [2]). Hier klafft eine Lücke. Aus dem logischen Untergrunde dieser Frage taucht das uralte, in der Rumpelkammer der Scholastik modernde, aber von der Soziologie aus der Verschollenheit wieder hervorgeholte Universalienproblem empor [3]). Die Soziologie wendet das Universalienproblem zum erstenmal auf das soziale Geschehen an. Die Naturwissenschaft, obenan die Biologie, fragt nach den Grundeigenschaften des Menschengeschlechts; sie untersucht den Mechanismus und Chemismus, die anthropologischen und physiologischen, die terrestrischen und klimatischen Bedingungen, unter denen eine Rasse, ein Volk, letzten Endes das ganze Menschengeschlecht lebt. Für die Naturwissenschaft ist der einzelne Mensch gar kein Problem, eben weil sie es nicht mit dem Individuum, sondern mit der Gattung, nicht mit der Zufälligkeit des Einzelnen, sondern mit der gesetzmäßigen Notwendigkeit des Allgemeinen zu thun hat. Wenn Goethe (1786) den Zwischenkieferknochen entdeckt, so gilt diese Entdeckung nicht bloß von dem beobachteten Exemplar, dem Experimentierobjekt, sondern für alle Exemplare der gleichen Gattung, also gilt die von Goethe behauptete Allgemeinheit des Zwischenkieferknochens nicht als bloßer assertorischer Satz, sondern als apodiktisches Urteil.

Umgekehrt verhält es sich mit der Geschichte. Ein Ereignis wiederholt sich, wie wir bereits wissen, in absolut derselben Zusammensetzung

[1]) Es sei daran erinnert, daß Mill das Sein als Eigenschaft begreifen will.

[2]) Vgl. Rickert a. a. O. S. 255 ff.

[3]) Vgl. meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie S. 515 ff.

niemals. Was die Geschichte am Charakter Cäsars konstatiert, „entdeckt", gilt durchaus nicht von allen Menschen. Also hat es die auf den Menschen bezogene Naturwissenschaft mit der gesamten menschlichen Gattung, die Geschichte hingegen mit einzelnen Völkern und Individuen zu thun. Wenn nun E. Bernheim die Geschichte definiert als „die Wissenschaft von der Entwickelung der Menschen in ihrer Bethätigung als soziale Wesen"[1], und Paul Barth ihr als Gegenstand zuweist „die menschlichen Gesellschaften und ihre Veränderungen"[2], so scheint uns hier das geschichtliche Einzelindividuum ebensowenig wie das einzelne geschichtliche Ereignis zu seinem vollen wissenschaftlichen Rechte gelangt zu sein. Die Rolle der ästhetischen Anschauung, auf welche Paul Barth das geschichtliche Individuum beschränken möchte (S. 6), wird seiner Bedeutung nicht entfernt gerecht. Die ethische Motivquelle, die jedes große Individuum in sich birgt, sofern es die übrigen Menschen, als nachahmende Wesen, zu gleichen Handlungen anspornt[3], hat Barth ganz außer acht gelassen. Nicht bloß als sozialer Typus, sondern auch und vor allem als sittliches Vorbild hat das geschichtliche Einzelindividuum (Alexander, Cäsar, Konstantin, Friedrich II., Napoleon) wissenschaftliche Daseinsberechtigung.

Wie verhält sich nun aber das Exemplar zur Gattung? Inwiefern ist die einzelne Handlung eines Cäsar etwa von seinem sozialen Milieu, von ererbten Associationsbahnen oder individuellen Charakterzügen abhängig? Wie verhält sich, fragen wir weiter, der einzelne Mensch zu seiner Gruppe, das Individuum zur Masse, das Volkstum als psychisches Kollektivindividuum zum ganzen Menschengeschlecht? Hier hat nun die Soziologie einzusetzen, um die Kluft zwischen bleibender Eigenschaft und einzelner Handlung des Menschen, zwischen Gesetz und Ereignis, zwischen Kollektivhandlungen und Einzelhandlungen, zwischen Gattung und Exemplar, zwischen Milieu und Individuum wissenschaftlich zu überbrücken.

Was berechtigt nun aber die Soziologie zu dieser Mittelstellung? Eben der beobachtete Rhythmus der Ereignisse. Gewisse Handlungen von öffentlichem Interesse — und nur solche sind Objekt einer

[1] Lehrbuch der historischen Methode, 2. Aufl. S. 5, 108.
[2] A. a. O. S. 4.
[3] Hier setzt Gabriel Tarde mit seinen „Lois de l'imitation" ein.

Wissenschaft — vollzieht das Individuum als Ausfluß des Kollektivwillens seines Milieus. In unzähligen öffentlichen Handlungen der Individuen, Gruppen und Völker zeigt sich Gleichmaß auf der einen, Periodizität auf der anderen Seite. Diesen Rhythmus des sozialen Geschehens ignoriert die Geschichte; denn sie fragt wesentlich nur nach der empirischen Wirklichkeit und nicht nach der logischen Wahrheit der einzelnen menschlichen Handlungen. Sie berichtet im günstigsten Falle von den *Veränderungen* der menschlichen Gesellschaft (Barth) oder von der *Entwickelung* der Menschen in ihrer Bethätigung als soziale Wesen (Bernheim); aber um den Rhythmus gewisser sozialer Funktionen, um die Stabilität oder das parallele Auftauchen gewisser sozialer Institutionen bei verschiedenen Völkern von annähernd gleicher Kulturstufe, um die Kollektivprozesse mit ihren beharrenden oder wechselnden Eigenschaften, mit einem Worte, um die *Statik des sozialen Geschehens* kümmert sie sich nicht.

Die Naturwissenschaft unterschätzt wieder ihrerseits das dynamische Element des sozialen Geschehens. Sie sucht nach verharrendem Thun, nach Konstanz und Koexistenz, und verführt uns nur allzu leicht dazu, aus einer Analogie auf Identität zu schließen, aus der komparativen Allgemeinheit des *Rhythmus* ein allgemeingültiges *Gesetz* zu formen und solchergestalt eine vérité de fait vorzeitig in eine vérité éternelle, ein empirisches Gesetz in ein Naturgesetz zu verwandeln. Und gegen diesen voreiligen, logisch unzulässigen Schluß, gegen diese vorzeitige Hypostasierung der Soziologie als einer Wissenschaft von den sozialen *Rhythmen* zu einer naturwissenschaftlichen Doktrin, d. h. also einer reinen Gesetzeswissenschaft, muß eine mündig werdende Soziologie beizeiten lebhafte Verwahrung einlegen, will sie anders eine empirische Wissenschaft sein und bleiben. Ihre Basis muß eben das Ereignis, die gesellschaftliche Handlung, das soziale *Geschehen* als beobachtete Einzelthatsache und die Zusammenordnung dieser Thatsachen in einen rhythmischen Zusammenhang sein und bleiben. Beansprucht sie aber heute schon, Gesetzeswissenschaft zu sein, so wird sie unfehlbar in das gleiche Grab gebettet, in welchem man der Geschichtsphilosophie bereits ein ehrenvolles Denkmal neben der Metaphysik errichtet hat[1]).

[1]) Diese Auseinandersetzungen hatte ich dem Pariser Soziologenkongreß vor dem Erscheinen von Paul Barths „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie"

Ist aber die Soziologie solchergestalt, wie die Geschichte selbst, zunächst und zuoberst Ereigniswissenschaft, also durch und durch empirisch, dann muß auch ihr methodisches Verfahren ein empirisch-induktives, vor allem ein vergleichend-geschichtliches sein[1]). Gegen diese empirische Basis aller Soziologie versündigt sich nun die organische Methode; sie sucht

---

vorgelegt. So lebhaft mich nun auch einzelne Abschnitte dieses Werkes angesprochen haben, so wenig vermag ich die mehr durch den Titel markierte, als durch den Inhalt gerechtfertigte Hauptposition des Buches — die völlige Gleichsetzung von Soziologie und Geschichtsphilosophie § 3, S. 10 ff. — als gültig anzuerkennen. Auf die Trennungslinien beider Disziplinen habe ich in meiner „Sozialphilosophie" S. 24 f. mit den Worten hingewiesen: Die Geschichtsphilosophie verfuhr von Vico an bis auf Hegel deduktiv konstruierend, während die Soziologie eine empirische Wissenschaft sein und bleiben will. Sie bescheidet sich bei einem deskriptiven Verfahren; sie sammelt, sondert und klassifiziert die vergleichsweise dauernden Zustände von sozialen Gruppen, Gesellschaftsformen, Rechtsinstitutionen und Staatseinrichtungen, um solchergestalt zunächst die soziale Thatsächlichkeit zu ermitteln, um von dieser empirischen Basis aus behutsam und allmählich zur Erkenntnis von sozialen Zusammenhängen, von Rhythmen des gesellschaftlichen Geschehens induktiv aufzusteigen. Geht die Philosophie der Geschichte in ihren berufensten Vertretern meist von a priori geforderten Formeln aus, so strebt die Soziologie — unter grundsätzlicher Ablehnung alles Apriori — danach, von der Erkenntnis der sozialen Thatsächlichkeit sich auf induktivem Wege zur Erforschung der sozialen Ursächlichkeit zu erheben. Wir benutzen dabei die von Comte eingeführte, nach Giddings zutreffender Kritik wenig glückliche Unterscheidung von sozialer Statik und Dynamik, aber nur als Metaphern. Danach stellt die Soziologie gleichsam die Statik, die Philosophie der Geschichte die Dynamik des Gesellschaftslebens in sich dar; jene sucht, um mit Wundt (Logik II², 438 ff. u. 498) zu sprechen, die Zustände des gesellschaftlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens festzustellen, diese die letzten Ursachen zu ermitteln, welche diese Zustände herbeigeführt haben; jene eine vérité de fait, diese eine vérité éternelle. Eben damit aber kettet die Philosophie der Geschichte ihr Schicksal an das der Metaphysik als der Wissenschaft von den letzten Ursachen. Was aber Bernheim und Barth als Philosophie der Geschichte definieren, das ist weit eher Soziologie im Sinne Comtes', denn Philosophie der Geschichte im herkömmlichen Sinne (Bodin, Vico, Montesquieu, Rousseau, Herder).

[1]) Diesen „historischen Modus" hat Comte bereits neben der von der Biologie übernommenen vergleichenden Methode gefordert (Cours de philos. posit. VI, 562, 600, 671 u. ö.). Nur legt Comte in naivem Vertrauen auf eine soziale Dynamik seinem „historischen Modus" die kausale Erklärung des Nacheinander sozialer Erscheinungen auf, während wir, aller sozialen Dynamik bei dem primitiven Stand der heutigen Soziologie skeptisch gegenüberstehend, der von uns geforderten vergleichend-geschichtlichen Methode nur die Aufgabe zuweisen, das gesellschaftliche Nebeneinander zu ermitteln und in seinen Rhythmen zu fixieren, nicht aber jetzt schon in

nach Naturgesetzen, statt sich bei empirischen Gesetzen, bei der Konstatierung von sozialen Rhythmen zu bescheiden; sie erklärt das historische Leben nach dem Schema des biologischen Geschehens, ohne sich des Unterschiedes von Gesetzeswissenschaft und Ereigniswissenschaft bewußt zu werden; sie verfährt endlich deduktiv statt induktiv. Der Spencer der First Principles (1860) ist zwar voll von Allüren der Induktion; der Spencer des letzten Bandes der Soziologie hingegen (1896) beschränkt sich fast nur noch auf Deduktion. Sein auch auf die Soziologie übertragenes Gesetz „von der progressiven Integration von Materie und gleichzeitiger Dissipation von Bewegung" oder „des Ueberganges von einer unzusammenhängenden Gleichartigkeit zu einer zusammenhängenden Verschiedenartigkeit" ist keine empirische Generalisation mehr, sondern eine metaphysische Suppositon. Auf einzelne soziale Phänomene läßt sich ja dieses „Gesetz" ungezwungen anwenden, was nur beweist, wie vortrefflich sich diese Spencersche Formel als heuristisches Prinzip bewährt, aber durchaus nicht auf alles soziale Geschehen. Und wenn Spencer nach dem Vorbild von Huxley einen biologischen triadischen Rhythmus von Ektoderm, Entoderm und Mesoderm konstruiert und mit gezwungener Interpretationskunst in das soziale Leben hineindeutet, so sehe ich nicht ab, worin er sich vom triadischen Rhythmus Hegels — These, Antithese und Synthese —, rein methodologisch genommen, unterscheidet. Ektoderm ist, biologisch gesprochen, Thesis, Entoderm Antithesis, Mesoderm Synthesis.

Chalybäus verspottete einmal die dialektische Methode Hegels, welche ihren triadischen Rhythmus häufig nur unter großem Zwang, den Hegel den Thatsachen anthat, durchsetzen konnte, als die „Gliederkrankheit" des Hegelschen Systems. Nun denn, auch die organische Methode leidet, selbst in ihrer milderen Spencerschen Auffassung, an einer solchen „Gliederkrankheit". Auf der einen Seite hat Spencer eines der wichtigsten sozialen Probleme, die Entwickelung der Sprache, aber ebenso die der Technik, Kunst und Wissenschaft nicht ausreichend beachtet, wenigstens nicht evolutiv begriffen. Seine Formel ist also an diesen wichtigsten sozialen Gebilden noch gar nicht erprobt[1]). Spencer

seinem kausalen Nacheinander zu erklären. Ueber die vergleichend-geschichtliche Methode s. Wundt, Logik II, 283.

[1]) Im letzten Teil der Soziologie (Vol. III, 1896) kommt Spencer zwar (Part VII, Professional Institutions, p. 179—309) auf die Entwickelung von Wissen-

bemerkt freilich diesen empfindlichen Mangel und sucht das Fehlen dieser Glieder der sozialen Evolution im grandiosen Aufbau seiner synthetischen Philosophie im letzten Bande seiner Soziologie durch zunehmende Kränklichkeit und Alter zu entschuldigen. Der konsequente Evolutionist Spencer wird aber im Schlußbande seiner Soziologie recht inkonsequent. Das ruhelose Thun des Weltprozesses schlägt in seiner Soziologie letzten Endes in ruhendes Sein um. Der dritte Typus Mensch, den Spencer im Schlußbande seiner Soziologie prophetisch kündet, hat den „Kampf ums Dasein" völlig überwunden. An die Stelle der sozialen Evolution ist jetzt Stabilität, der soziale Gottesfrieden getreten (Principles of Sociology III, p. 600). Es schleicht sich hier auf dem Umwege der Soziologie das früher von Spencer preisgegebene Denkmittel der Konstanz wieder ein. Nicht mehr Veränderung, Evolution, sondern Ruhe, Gleichmäßigkeit, Konstanz ist ihm das letzte Wort der Menschheitsentwickelung. Und so läßt er denn in seiner Soziologie das Denkmittel der Variabilität, das er so virtuos gehandhabt, vor dem der Konstanz kapitulieren. In jener stationären, kampflosen Glückseligkeit, welche der Evolutionist Spencer der Menschheit kündet, mündet er ebenso in ein soziales Nirwana aus, wie Hegels absoluter Geist in der Philosophie seinen stationären Schlußpunkt findet[1]).

Endlich hat der Evolutionist Spencer nicht bedacht, daß auch die menschlichen Gefühle, insbesondere die in den Assoziationsbahnen niedergelegten Dispositionen, eine regelrechte Entwickelung nach oben, d. h. eine teleologische Anpassung an die äußeren Existenzbedingungen durchmachen. Er suchte eben, verleitet durch seine Grundformel, die er mit aller Beharrlichkeit und dialektischen Gewalt auf die gesellschaftlichen Phänomene anwandte, das soziale Geschehen aus seinem Gesetze abzu-

schaft, Technik und Kunst zu sprechen; aber seine Stärke liegt offenbar in der Ethnographie, nicht in der Geschichte. Hier ist ihm Buckle auch als Soziologe unendlich überlegen. Was wir vergleichend-geschichtliche Psychologie nennen, vermissen wir in diesen Kapiteln Spencers ganz und gar.

[1]) Am schärfsten ist der französische Denker Durkheim gegen das soziologische Vaticinium Spencers aufgetreten (De la division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures, 1893, p. 240 ff.) Er vermißt in diesem Spencerschen Glückseligkeitsideal mit vollem Recht den Evolutionisten. Die hier angedeutete Gedankenparallele des „Evolutionisten" Hegel soll nur einen Stützpunkt meiner Argumentation bilden.

leiten, statt umgekehrt aus dem sozialen Geschehen erst empirische Verallgemeinerungen zu folgern, um dann behutsam von der komparativen zur absoluten Allgemeinheit aufzusteigen. Es wiederholt sich hier nur, was in der Geschichte der Philosophie unzähligemal wiederkehrt, daß man nämlich mit einem Losschlagen auf alle Metaphysik beginnt, um am letzten Ende doch dem von Kant so glücklich gekennzeichneten „metaphysischen Bedürfnis" seinen Tribut zu zahlen[1]).

Im Gegensatz zu Spencer und seiner Richtung habe ich in meiner „Sozialphilosophie" die empirisch-induktive bezw. vergleichend-geschichtliche Methode durchweg anzuwenden versucht. Die biologischen Analogien, denen sich heute kein Forscher ganz zu entziehen vermag, habe ich nur als Analogien, allenfalls als heuristische Notbehelfe, zuweilen sogar ausdrücklich nur als Metaphern herangezogen. Für den Ursprung aller sozialen Phänomene (Ehe, Eigentum, Gesellschaft, Sprache, Recht, Religion u. s. w.) habe ich mich der von mir so genannten psychogenetischen, für die Entwickelung des gesellschaftlichen Geschehens hingegen vorzugsweise der vergleichend-geschichtlichen Methode bedient. Ich bin in der beschreibenden Fixierung sozialer Phänomene wohl zu Rhythmen, aber nicht zu Gesetzen gelangt. Auch mir ergab sich eine soziale Kausalität. Aber die von mir aus den Thatsachen a posteriori abgelesene Kausalität im sozialen Geschehen, welche ich dem Spencerschen a priori entgegensetze, hat ebensowenig mit Endursachen etwas zu thun, wie die in meiner „Sozialphilosophie" vertretene immanente Teleologie des sozialen Geschehens etwas von Finalität, von Endzwecken wissen will[2]). Unter sozialen Gesetzen verstehe ich überall dort, wo diese Wendung hervortritt, nur empirische Gesetze von komparativer Allgemeinheit (causae proximae et adjuvantes bei den Stoikern und Occasionalisten), nicht aber Naturgesetze oder vérités éternelles im Leibnizischen Sinne. Solche Erfahrungsgesetze können wir historisch durch Vergleichung der wirksam gewesenen Institutionen[3]), durch Nebeneinanderstellung zahlreicher sozialer Rhythmen

[1]) Spencer erging es darin nicht besser, als Comte vor ihm und Wundt nach ihm.

[2]) Die soziale Frage im Lichte der Philosophie S. 49 ff.

[3]) Vgl. z. B. die 38. Vorlesung „Die Sozialisierung des Rechts" S. 598 ff. meiner „Sozialphilosophie", wo aus zahlreichen sozialen Rhythmen der Gegenwart auf die Tendenzen unseres Zeitalters geschlossen wird.

auf induktivem Wege gewinnen. Die Fixierung strenger sozialer Gesetze, d. h. eine soziale Dynamik, wie sie die organische Methode heute schon inauguriert, lehne ich durchweg ab, nicht weil ich sie überhaupt, wohl aber zur Zeit für unmöglich halte. Wir müssen darauf bestehen, daß unsere Experimentiermethoden — Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung — uns zur Formulierung sozialer Gesetze im Sinne von Naturgesetzen augenblicklich noch nicht berechtigen. Beide Hilfsdisziplinen zeigen uns vorerst nur zahllose soziale Rhythmen. Den Schritt vom Rhythmus zum Gesetz können wir heute noch nicht wagen, wenn wir gleich der Ueberzeugung sind, daß Rhythmen letzten Endes auf (uns noch verborgene) soziale Gesetze zurückdeuten.

Das Studium der sozialen Erscheinungen wird voraussichtlich den gleichen methodischen Weg einschlagen, den die Sprachwissenschaften mit so ausgezeichnetem Erfolg zurückgelegt haben. Die Sprache war zuerst als soziales Faktum vorhanden; die Praxis ging wie immer der Theorie zeitlich voran. Es fanden sich allmählich die Grammatiker ein, welche den inneren Bau und die syntaktischen Regeln der Sprache begriffen, nachempfanden, nachkonstruierten. Und so ist denn die aus dem instinktiv sprachbildenden Volksgeist heraus geborene Sprache erst allmählich in ihrer Struktur begriffen, in ihrem grammatischen Bau ermittelt und wissenschaftlich fixiert worden. Aus dem Rhythmus des Sprechens, aus der Erfahrung, wie bisher gesprochen worden ist, deduzierten sie die Regel, wie gesprochen werden soll[1]). Was die Regel für die Grammatiker, das ist die Fixierung einer sozialen Regel aus dem Rhythmus des gesellschaftlichen Geschehens für den Soziologen. Jeder Soziologe, der aus der Kenntnis der Vergangenheit sich zu bescheiden gelernt hat, wird sich vorerst mit der ihm von uns zugeteilten Rolle eines sozialen Grammatikers zufrieden geben müssen. Die soziale Statik, wie wir sie verstehen, ist eben nichts anderes, als — figürlich gesprochen — eine

[1]) Inwieweit dieser Sprachrhythmus mit dem Arbeitsrhythmus, noch weiter mit dem Rhythmus der Lungen- und Herzthätigkeit, den Bewegungen der Beine und Arme beim Gehen u. s. w. ursächlich zusammenhängen mag, erfordert eine eigene Untersuchung, zu welcher die höchst gedankenreiche und eigenartige Schrift von Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus, Leipzig 1896 (vgl. bes. S. 25 f., 77, 80, 97, 101), angeregt hat; vgl. auch E. Meumann, Untersuchungen zur Psychologie und Aesthetik des Rhythmus, Wundts philosophische Studien X, 1894, S. 249 ff.; Ernst Grosse, Die Anfänge der Kunst, S. 212.

Grammatik des sozialen Lebens, eine Beschreibung der Zustände gesellschaftlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens in erster, sowie eine daraus gewonnene Feststellung von Rhythmen menschlichen Handelns, d. h. also von sozialen Regeln in zweiter Linie. Wie der Grammatiker aus der Vergangenheit einer Sprache die Regel ableitet, wie gesprochen werden soll, so hat der Soziologe aus der sozialen Vergangenheit die teleologisch motivierte Regel aufzustellen, nach welcher gehandelt werden soll.

Ist erst diese gewaltige Aufgabe wissenschaftlich gelöst, dann dürfte es an der Zeit sein, in behutsamen Anläufen zu einer sozialen Dynamik überzugehen. Wie die Sprachforschung durch Einführung der vergleichenden Methode in die Sprachwissenschaft von den Rhythmen innerhalb der verschiedenen Sprachgruppen allmählich zu den Regeln des Lautwandels, ja zu phonetischen Grundgesetzen gelangt ist[1]), so könnten wir dermaleinst zur Erkenntnis der tieferen Ursachen der von der Statik beobachteten und zu Regeln verdichteten sozialen Rhythmen gelangen, wenn es uns auch versagt bleiben sollte, ihre künftigen Wirkungen mit mathematischer Präzision vorauszuberechnen[2]). Es schieben sich zu viele Imponderabilien ein, als daß einer sozialen Dynamik, in ihrem jetzigen embryonalen Zustande zumal, feste Prognosen zuständen.

Wie wir indes Psychologie treiben, obgleich wir uns bewußt sind, daß wir bei der Kompliziertheit des psychischen Geschehens die künftige Zusammensetzung eines menschlichen Bewußtseins niemals mit mathematischer Präzision würden fixieren können, so treiben wir Soziologie, als beschreibende Psychologie der Gesellschaft, obgleich wir uns darüber klar sind, daß sie zum Range einer exakten Wissenschaft im Sinne der Astronomie sich niemals werde erheben können, weil sie bei der unendlichen Kompliziertheit ihres Objektes darauf verzichten muß, strenge Gesetzeswissenschaft zu werden. So gut jedoch die Sprachwissenschaft zu phonetischen Grundgesetzen gelangen konnte, so sehr wird auch eine

[1]) Vgl. Delbrück, Einleitung in das Sprachstudium. Osthoff und Brugmann, Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte. Neuerdings (1897) hat Michel Bréal den umfassenden Versuch gemacht, auch den Gesetzen des Bedeutungswandels der Worte auf die Spur zu kommen, Essai de Sémantique, Paris, Hachette; doch spricht auch er nur sehr behutsam von phonetischen „Gesetzen".

[2]) Dazu Sigwart, Logik II, § 101, 9 u. 19.

künftige soziale Dynamik, falls sie sich der vergleichend-geschichtlichen Methode ausgiebig bedient, zu sozialen Grundgesetzen aufsteigen können. Nur werden soziale Gesetze (wenn man sie überhaupt so nennen will) gleich den Gesetzen des Lautwandels auf absolute Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit niemals Anspruch erheben dürfen. Naturgesetze kennen eben keine Ausnahmen; sie schließen also ein zwingendes, mechanisches Muß in sich ein; soziale Gesetze hingegen, denen, weil aus bloßer Erfahrung abgeleitet, nur eine komparative Allgemeinheit und eine teleologische Notwendigkeit einwohnen, kennen kein Müssen, sondern nur ein Sollen. Die teleologische Notwendigkeit schreibt dem Individuum nur vor, wie es in seinem eigenen, richtig verstandenen Interesse handeln soll, wenn es seine Handlungen mit den Geboten der sozialen Vernunft in Einklang zu setzen gewillt ist. Will aber das Individuum unvernünftig, unzweckmäßig handeln, so vermag die teleologische Notwendigkeit es nicht daran zu hindern. Anders die Naturgesetze. Diese zwingen das Individuum, ohne seinem Wollen irgend welchen Spielraum zu gewähren. Das Naturgesetz ist für den Menschen, wofern es seinen Mechanismus und Chemismus angeht, ein blinder, mechanischer Zwang, eine coacta necessitas im Sinne Spinozas; das soziale Gesetz hingegen ist ein vernünftiges Gebot, das nur in der Voraussetzung des individuellen Vernünftig-sein-wollens gilt. Dort handelt es sich um das Verhältnis von Ursache und Wirkung, hier um das von Zweck und Mittel [1]). Wie uns die Syntax Vorschriften des korrekten Sprechens bietet, welche nur ihren Sinn behalten, wenn wir nicht mit Absicht ungrammatikalisch sprechen wollen, so enthalten die sozialen Gebote nur Regeln für unser vernünftiges Verhalten gegen unsere Mitmenschen, gegen Gesellschaft und Staat, deren Gültigkeit an die Voraussetzung unseres sozialen Richtig-handeln-wollens geknüpft ist. Nicht an Ursachen, sondern an Zwecke sind wir gekettet. Und so wäre es denn sehr wohl denkbar, daß wir aus dem erkannten, weil ausreichend beschriebenen Zustand des sozialen Geschehens dermaleinst ein doppeltes zu ermitteln vermöchten: in Bezug auf die Vergangenheit die tiefere Ursächlichkeit aller sozialen Rhythmen (die eine Seite der sozialen Dynamik); in Bezug auf unsere Zukunft die teleologische Notwendig-

[1]) Ueber diesen Unterschied s. Stahl, Philosophie des Rechts, I, 222 ff.

keit unseres künftigen sozialen Verhaltens (das Sollen, die soziale Deontologie).

Unsere Hilfsmittel gestatten uns indes heute noch nicht, den entscheidenden Schritt vom Rhythmus zum Gesetz zu wagen. Es ergeht uns heute in der Soziologie nicht viel besser als der Meteorologie etwa. Auch hier werden zuvörderst ganze Zahlenschichten von Thatsachen gesammelt. Auf Grund des reich aufgestapelten empirischen Materials hat man früher auch hier geglaubt, zu meteorologischen Gesetzen vorschreiten zu können. So hat Dove z. B. auf Grund zahlreicher Erfahrungsthatsachen das sogenannte Winddrehungsgesetz formuliert. Da dieses angebliche Gesetz aber nicht auf alle Fälle ausnahmslos paßt, ist es kein Gesetz im strengen Sinne, sondern bloß empirische Generalisation. Das hindert indes die Meteorologen nicht, auf Grund ihrer Erfahrungsgesetze Wetterprognosen aufzustellen, die eine Durchschnittsrichtigkeit von 80—82 Prozent aufweisen. Sie gelangt also schon auf dem bescheidenen Wege der empirischen Generalisation, ohne den fragwürdigen Anspruch auf strenge Gesetzmäßigkeit zu erheben, in der Sicherheit ihrer Voraussagen zu einer vergleichsweise hohen Ziffer. Alle Fälle könnte sie nur dann mit unfehlbarer Sicherheit vorausberechnen, wenn sie auf erkannten Gesetzen beruhen würde. Da aber die Meteorologie ähnlich wie die Soziologie nur mit Rhythmen und Regeln, mit Erfahrungsthatsachen von komparativer Allgemeinheit operiert, erreicht die Sicherheit ihrer Voraussagen trotz der Komplexität der sie konstituierenden Faktoren immerhin heute schon die respektable Höhe von 80—82 Prozent. Das gleiche Procedere wird die Soziologie einzuschlagen haben. Diese Lebensarbeit aber, an welcher künftige Generationen mit vervollkommneten soziologischen Methoden in emsigem Zusammenwirken zu schaffen haben werden, ist für den heutigen Stand der Soziologie noch keine Lösung, sondern bloßes Problem — ein anzustrebendes Ideal.

Um uns diesem Ideal stufenweise mit Erfolg anzunähern, muß neben die organische Methode, welche ja heuristisch große Erfolge zu verzeichnen hat, die vergleichend-geschichtliche ergänzend hinzutreten. Deduktion und Induktion können einander sehr wohl ergänzen, berichtigen, kontrollieren, und man braucht gar nicht so weit zu gehen wie Mill, der in jeder Deduktion nur eine versteckte Induktion sah. Mögen die „Organiker" immerhin weiter deduktiv verfahren, von allgemeinen Gesetzen wie Integration des Stoffes und Dissipation der Bewegung aus-

gehen; wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen. Und sollte es uns gelingen, einer durchgängigen sozialen Regelmäßigkeit auf die Spur zu kommen, so werden wir uns stets bewußt bleiben, daß die in dieser empirisch gewonnenen, relativen Gesetzmäßigkeit liegende Allgemeinheit keine strenge, vielmehr nur eine komparative ist, ebenso wie die mit dieser Gesetzmäßigkeit gegebene Notwendigkeit keine mechanische, sondern nur eine teleologische Notwendigkeit in sich schließt.

Innerhalb der Ereignisse alles sozialen Geschehens wenden wir eben durchweg jene komparative Methode an, die sich auch in der Anatomie so glänzend bewährt hat. Wie der Anatom seine vergleichenden Querschnitte an Knochen, Muskeln und Bindegeweben vollzieht, um deren Struktur zu erkennen, so machen wir Querschnitte durch Institutionen (Rechtssatzungen, soziale Gliederungen, Staatseinrichtungen). Wir treiben mit einem Worte vergleichende Entwickelungsgeschichte der Gesellschaft. Zu diesem Behufe holen wir unsere Materialien aus der vergleichenden Sprach-, Sagen-, Rechts-, Religions-, Kunst- und Wissenschaftsgeschichte. Seit dem Auftreten von Nitzsch, Marx, Lamprecht und Rogers legen wir sogar den Hauptaccent auf die Wirtschaftsgeschichte. Ja, wir gehen noch einen Schritt weiter. Neben der Geschichte der gesellschaftlichen, kirchlichen, rechtlichen und staatlichen Institutionen pflegen wir als wichtigste Aufgabe der vergleichendgeschichtlichen Methode in der Soziologie die Entwickelungsgeschichte der menschlichen Gefühle (historische Psychologie).

Und diese Aufgabe ist lösbar. Alfred Biese hat einen glücklichen Anfang mit der Entwickelungsgeschichte des Naturgefühls gemacht. Aehnliche Arbeiten über die Entwickelungsgeschichte der Liebe, Freundschaft, des Mitleids, kurzum aller, insbesondere aber der sozialen Gefühle, müssen folgen. Die Weltlitteratur bietet uns hierzu den dankbarsten vergleichenden Stoff, der seiner sozialgeschichtlichen Bezwinger harrt. Hier sind noch wahre wissenschaftliche Schätze zu heben. Schmoller, Knapp und Meitzen haben uns auf dem Felde der Wirtschaftsgeschichte die Wege geebnet. Hier hat die Soziologie mit aller Kraft und Macht einzusetzen. Aus Homer und der Bibel, aus den Veden und Upanischaden, aus der Weltlitteratur in allen ihren Auszweigungen, aus der Staaten- und Wirtschaftsgeschichte können wir für den sozialen Rhythmus des Menschengeschlechts mehr und unvergleichlich Wertvolleres abnehmen, als aus Protoplasma und Zellkern, als aus Knochen und

Bindegeweben. Und vor allen Dingen *eines*: wir können für unser Verhalten, für die Formung wissenschaftlicher *Imperative* des künftigen sozialen Geschehens aus der vergleichend-geschichtlichen Methode unverhältnismäßig mehr *lernen* als aus der organischen.

Die Soziologie will sich eben nicht beschränken auf die bloße Feststellung der tieferen sozialen Ursachen alles *Seins* (Koexistenz) und auf die Ermittelung des sozialen *Geschehens* (Succession), sondern sie muß zuoberst dahin tendieren, das soziale *Sollen* zu normieren, Imperative des menschlichen Handels zu formen, wie Durkheim richtig gesehen hat. Sie darf sich nicht in beschaulicher Genügsamkeit auf bloßes Theoretisieren zurückziehen; sie muß vielmehr in die lebensvolle Wirklichkeit energisch einzugreifen suchen (Politik und soziale Ethik). Da die kirchlichen Imperative immer mehr zu verblassen die Tendenz zeigen, und auch die staatlichen ihre frühere Konsistenz bedenklich eingebüßt haben, so muß die Soziologie ihr Absehen darauf richten, eine Normwissenschaft zu werden, d. h. teleologisch motivierte Imperative zu formen[1]). Bei *dieser* Aufgabe der Soziologie als Normwissenschaft aber vermag die organische Methode vergleichsweise wenig, die vergleichend-geschichtliche hingegen alles zu leisten. Denn alle Ethik mündet zuletzt in ein *Sollen* aus. Die Schaffung, d. h. die logische Begründung von Imperativen zur Regelung unseres sozialen Verhaltens ist insbesondere die Aufgabe einer *sozialen Ethik*. Es verschlägt hierbei wenig, ob dieses Sollen mit Kant als ein abstrakt formales Prinzip[2]) oder als grammatische bezw. logische Kategorie begriffen wird. Danach hätte freilich nur das *Sein* volle Realität, während das Sollen als ein bloßes Denkmittel, als ein Sein im Futurum aufgefaßt werden müßte. Wie es sich aber auch mit der logischen Basis aller Ethik verhalten mag[3]), so besteht doch darüber keine Meinungsverschiedenheit,

[1]) Kant unterscheidet, Einleitung in die Metaphysik der Sitten IV, den Imperativ als praktische Regel, welcher aus Rücksicht auf menschliche Zwecke erwachsen ist, vom kategorischen Imperativ, welcher ohne jede Rücksicht auf menschliche Zwecke objektiv-notwendig gilt. Wir haben immer nur die erste Form des Imperativs, den subjektiv-notwendigen, im Sinne, da wir immer und überall auf das teleologische Moment des sozialen Geschehens den Nachdruck legen, also gerade die menschlichen Zwecke vor Augen haben.

[2]) Vgl. zu dieser Frage Sigwart, Vorfragen der Ethik, 1886, S. 11.

[3]) Darüber Sigwart, Logik II, § 104, 19; Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 4 ff.

daß alle Ethik ihrem Grundwesen nach Normwissenschaft ist und bleibt. Geht doch Wundt gar so weit, im Sittlichen die letzte Quelle des Normbegriffs zu erblicken und die Ethik somit als die ursprüngliche Normwissenschaft zu bezeichnen[1]).

Aus der Biologie läßt sich nun aber nie und nimmermehr ein Sollen ableiten, oder auch nur logisch stützen. Ist das soziale Leben nicht bloße Parallelerscheinung aller übrigen biologischen Phänomene, sondern mit diesen identisch, wie die Anhänger der organischen Methode wollen, dann gibt es in der Soziologie kein Sollen, sondern nur noch ein Müssen. Wären soziale Gesetze gleich den biologischen einfache Naturgesetze, und nicht etwa, wie wir behaupten, bloße Rhythmen menschlichen Handelns, im günstigsten Falle empirische Gesetze im Sinne Wundts, dann könnte die Soziologie niemals ins wirkliche Leben, in die Formen der Gesellschaftszusammensetzung dirigierend eingreifen. Wären nämlich soziale Gesetze strenge Naturgesetze, dann vollzögen sich ja unsere Handlungen mit mechanischer Notwendigkeit (fatalistischer sozialer Determinismus), und die Soziologie könnte uns unmöglich vorschreiben, wie wir handeln sollen, zumal die Natur uns alsdann ohnehin schon diktiert hätte, wie wir handeln müssen. Naturgesetze verlaufen eben, wie Spinoza für immer gezeigt hat, mit mechanischer Notwendigkeit, und nur psychologische Gesetze, die auf dem Untergrunde des Gefühls bezw. Intellekts ruhen, vollziehen sich mit teleologischer Notwendigkeit. Die leblose Natur kennt keine Zwecke; nur Wesen, die Bewußtseinsäußerungen — wenn auch noch so rudimentärer Art — offenbaren, passen ihre Handlungen Zwecken an, und diese Anpassung ist eine um so vollkommenere, je höher der Bewußtseinsgrad zum Vorschein kommt. Erst die nach Vernunftzwecken organisierte menschliche Gesellschaft ist einem durchsichtigen System von Zwecken unterworfen. Die anorganische Natur ist das Reich der Gesetze, die lebendig organische das der Zwecke; dort herrschen die Gesetze ausschließlich, hier neben diesen noch die vom Bewußtsein gesetzten Zwecke. In seinem Chemismus und Mechanismus gehört der Mensch dem Reich der Gesetze an, in seiner gesellschaftlichen Organisation aber dem der Zwecke. Die organische Methode würde daher, konsequent durchgeführt, eine soziale Ethik unmöglich machen; sie verfällt unausweichlich einem fatalistischen

[1]) A. a. O. S. 8.

Deteriminismus, einer rein naturalistischen Deutung alles sozialen Geschehens. Dieselben Gründe aber, welche gegen einen psychologischen Materialismus sprechen, treffen auch seinen Zwillingsbruder, den soziologischen Naturalismus. Verwandelt man den von uns behaupteten Parallelismus des sozialen und biologischen Geschehens in eine förmliche Identität, wie die strengen „Organiker" wollen, dann gibt es auch im sozialen Leben so wenig wie im Naturgeschehen überhaupt ein Wollen, also auch kein Sollen. Normwissenschaften wären alsdann logisch unzulässig, folglich könnte auch die Soziologie sich niemals zum Range einer solchen erheben.

Haben hingegen wir richtig gesehen, daß nämlich die soziale Notwendigkeit keine mechanische, sondern eine teleologische ist; daß unsere Handlungen keinem mechanischen Druck von außen, sondern einer Motivation von innen, also einem System von Zwecken unterstellt sind, dann gilt die Notwendigkeit der sozialen Handlungen nur in Rücksicht auf die Naturgesetzlichkeit schlechthin, d. h. auf unseren Mechanismus und Chemismus. Alsdann aber stellte sich die Gesellschaft nicht, wie die „Organiker" wollen, als ein „Organismus" dar, sondern als eine Organisation. Der Organismus ist das unbewußte, die Organisation das bewußte Zusammenwirken der einzelnen Teile eines angenommenen Ganzen zu einem gemeinsamen Zweck. Im menschlichen Organismus (Lungen- und Herzthätigkeit z. B.) sind Instinktsrhythmen, in der sozialen Organisation hingegen Vernunftrhythmen, d. h. bewußte Regelungen wirksam[1]).

Die soziale Notwendigkeit ist nach alledem nur aus der Bewußtheit der gemeinsamen Zwecke abzuleiten; sie ist eine Zwecknotwendigkeit, keine Naturnotwendigkeit. Sie folgt aus dem Kausalverhältnis von Zweck und Mittel, nicht aber aus dem von Ursache und Wirkung. Tref-

[1]) Das schließt natürlich nicht aus, daß die sozialen Vernunftrhythmen eine Nachbildung des natürlichen Rhythmus im Organismus darstellen. Spencer und Tyndall nehmen an, daß alle Bewegung rhythmisch ist, vgl. Spencer, Grundlagen der Philosophie, deutsch von Vetter, S. 257. Spencer weist dies im einzelnen nach an den meteorologischen Rhythmen (S. 263), den geologischen (S. 264), am Rhythmus des Lebens (S. 267), des Bewußtseins und Geschmacks (S. 270). Selbst im Handelsverkehr, in religiösen, politischen und ökonomischen Bewegungen sieht er Rhythmus, S. 275: Der Rhythmus ist eine unvermeidliche Folgerung aus dem Fortbestehen der Kraft; ähnlich E. Dühring, Der Wert des Lebens, 2. Aufl., S. 80 ff.

send bemerkt neuerdings Otto Stock[1]), an einen Gedanken Spinozas anklingend: „Die Sittlichkeit wächst in demselben Maße, wie die Erkenntnis vom Sinn und Zweck des Lebens."

Diese Erkenntnis vom Sinn und Zweck des Lebens aber kann uns die organische Methode nicht nur nicht verschaffen, sondern im Gegenteil die bereits gewonnene nur trüben und stören. Protoplasma und Zelle, Knochen und Bindegewebe können uns nichts verraten vom Sinn und Zweck menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, wohl aber vermag diese Konfundierung von Natur- und Geisteswissenschaft heillose Wirrnis zu stiften. Die vergleichend-geschichtliche Methode in der Soziologie kann hingegen eine Sozialethik sehr wohl wissenschaftlich fundamentieren, indem sie unser gesellschaftliches Sollen teleologisch motiviert[2]). Aus den Querschnitten seiner Institutionen können wir die sozialen Tendenzen eines Zeitalters erschließen und aus sozialen Erfahrungsthatsachen abgeleitete Imperative unseres Verhaltens formen. Die auf Grund der intimen Kenntnis der sozialen Vergangenheit und der statistisch festgestellten sozialen Zustände der Gegenwart gewonnenen Einsichten in die Struktur der menschlichen Gesellschaft verdichten sich zu ebenso festen Regeln, wie sie die Sprache in der Syntax besitzt, und sie gestatten eben solche Prognosen für die Zukunft der gesellschaftlichen Entwickelung, wie sie die Meteorologie in ihrer auf dem Wege der Wahrscheinlichkeitsrechnung gewonnenen Trefficherheit von 80—82 Prozent heute schon erreicht hat. Gelingt es der Soziologie, ihren Prognosen einen gleich hohen oder noch höheren Grad von Sicherheit zu verleihen, dann wird sie die Konstellation der künftigen Gesellschaftszusammensetzung zwar niemals mit astronomischer Unfehlbarkeit, aber doch mit einem unerreicht hohen Grade von Zuverlässigkeit (vielleicht mit 90—95 Prozent ihrer Aussagen) vorherbestimmen können. Während also die zahllosen sozialen Propheten der Gegenwart, die nur mit rohem soziologischen Material operieren, für ihre Vorausſagen keine höhere Glaubwürdigkeit beanspruchen dürfen, als der astrologisierende Kepler etwa, da er Wallenstein das Horoskop stellte, so dürfte eine vergleichend-

[1]) Lebenszweck und Lebensauffassung, 1897, S. 140.

[2]) Durch diese Zweckbeziehung erhält das Sollen, ein reiner Denkmodus, gleichsam ein Sein im Futurum, seinen Inhalt, und „immer nur ein Inhalt des Sollens kann auf einen anderen zurückgeführt werden", Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, I, 13; vgl. auch S. 9.

geschichtlich verfahrende Soziologie den ihr heute noch vielfach anhaftenden Astrologismus endgültig überwinden, um sich der Sicherheit der Astronomie schrittweise zu nähern, wenn es ihr auch versagt bleiben wird, sie ganz zu erreichen. Vergleichen wir z. B. den sozialen Rhythmus, wie er sich in den Kulturländern durchgängig offenbart (gradweise Aufhebung der Sklaverei, Abschaffung der Tortur, das Recht der körperlichen Züchtigung, wie es die Eltern ihren Kindern, der Gutsherr seinen Hörigen gegenüber noch vor wenigen Generationen besaß, während heute auf allen Linien unseres Kulturkreises die körperliche Unverletzlichkeit des Individuums rechtlicher Gemeinplatz geworden ist), so können wir daraus nicht zwar Naturgesetze, wohl aber Erfahrungsgesetze für unser soziales Zusammenwirken und Prognosen für die künftige Gestaltung der Dinge ableiten [1]). Eine vergleichende Geschichte der menschlichen Gefühle und Institutionen wird uns lehren, wie wir zweckwidrige Handlungen in Zukunft zu vermeiden, zweckfördernde aber in bewußter Gemeinschaft energisch zu vollziehen haben. Die teleologische Notwendigkeit, das soziale Sollen, ergibt sich eben als ein ungezwungenes Facit aus den konstatierten Rhythmen des bisherigen sozialen Geschehens. In der Aufdeckung dieser sozialen Tendenzen der früheren, insbesondere aber auch in der Bloßlegung der Tendenzen unseres eigenen Zeitalters erblicken wir das Wesen und die vornehmste Aufgabe einer ihrer Grenzen sich bewußt bleibenden Soziologie.

Und so sollte denn die Soziologie fürderhin beide Methoden mit gleichem Eifer pflegen: die organische als heuristisches Prinzip, und die vergleichend-historische als normbildenden Faktor. Beide Richtungen, denen sich ja, wie wir oben gesehen, andere zugesellen, mögen in Zukunft zum Wohle unserer Wissenschaft und weiterhin im Interesse der sittlichen Gesundung des menschlichen Geschlechts Hand in Hand gehen. Die Soziologie aller Schattierungen und Methoden kennt als Lehre von den Bedingungen und Formen menschlicher Wechselwirkungen nur einen gemeinsamen Gegner: die flache Sophistenweisheit des ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρὶ (après nous le déluge), die wildegoistische Doktrin

[1]) Treffend bemerkt Eucken, „daß wir oft in dem Maße kühner mit dem Gesetzesbegriff umgehen, als wir den Dingen ferner sind", Grundbegriffe der Gegenwart, S. 131. Ueber Empeirem und Gesetz s. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 431. Daß Sittengesetze keine Naturgesetze sind, hat Natorp (Archiv für system. Philos. II, 237, 243) gegen Staudinger gezeigt.

des Stirnerschen Einzigen, des Nietzscheschen Uebermenschen, kurzum den antisozialen individualistischen Anarchismus aller Schattierungen. Die Soziologie als Wissenschaft vertritt die gemeinsamen Zwecke der Societas, d. h. die ewigen Interessen der menschlichen Gattung. In unserem wissenschaftlichen Kampfe gegen jeden krassen Individualismus mögen wir immerhin getrennt marschieren, wenn wir nur vereint schlagen.

XI.

Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem.

I.

Dem Kreislauf der Ideen nachzusinnen, bietet einen gar absonderlichen Reiz. Als Harvey den Kreislauf des Blutes entdeckte, ahnte er wohl kaum, wie fruchtbar und folgenreich sich der von ihm entdeckte Bewegungsrhythmus des Blutes auch auf anderen Gebieten erweisen werde. Die kreisförmige Bewegung, welche die mittelalterliche Wissenschaft, im Banne des ptolemäischen Weltsystems stehend, den Planeten vorzüglich deshalb zugeschrieben hatte, weil diese Bewegungsform die vollkommenste, also den Himmelskörpern angemessenste ist, war durch Kepler in völligen Mißkredit geraten. Die drei Keplerschen Gesetze, auf denen unsere Astrophysik nicht bloß, sondern unsere gesamte moderne Weltanschauung recht eigentlich beruht, zerstörten endgültig jenen anthropomorphischen Wahn, als ob die kosmischen Gebilde sich nach den von Menschen erfundenen ästhetischen oder ethischen Kategorien entfalten müßten, als ob also die Planeten z. B. deshalb in kreisförmigen Bahnen sich bewegen müßten, weil diese Bewegungsform den (damaligen) Menschen als die vollkommenste *erschien*.

Die bisherige Königin der Bewegung, die Kreisform, wurde also durch Kepler entthront, mediatisiert. Mit seinem Nachweis, daß die Planeten sich in elliptischen Bahnen um die Sonne bewegen, und zwar mit *ungleichförmiger* Geschwindigkeit, wurde der Kreisbewegung das selbst von Kopernikus noch respektierte Privilegium der „Vollkommen-

heit" aberkannt. Der Spieß wird jetzt umgedreht: da die Planeten sich nicht in kreisförmigen Bahnen bewegen, so kann auch die Kreisbewegung nicht die vollkommenste Art von Bewegung sein. Die nunmehr festgestellte Kugelgestalt der Erde enthält aber auch Momente der Kreisvorstellung. Immerhin ändert sich jetzt die Situation. Der cyklische Rhythmus wird vom Raum auf die Zeit übertragen. Der zeitliche Rhythmus heißt Periodizität. Nicht mehr in räumlicher, wohl aber in zeitlicher Kreisbewegung, d. h. in einem cyklischen Rhythmus mathematisch fixierter Zeitabschnitte, beschreiben die Planeten ihre Bahn. Der Kreislauf des Blutes aber, den vor Harvey schon Michael Servet geahnt hatte, bewies, daß in der lebendig organischen Natur der cyklische Rhythmus — Blutumlauf, Atmung, Herzschlag — auch räumliche Geltung hat. So stellt beispielsweise der Stoffwechsel im tierischen Organismus eine Kreisbewegung dar. Ebenso spielt sich der ganze Vorgang der Farbenerregung als „eine unbestimmt große Reihenfolge photochemischer Prozesse ab, die zusammen einen in sich geschlossenen Kreisprozeß bilden" (Wundt). Wollte man Hegel trauen, so würde sich der ganze Weltprozeß, die Selbstentfaltung des Weltgeistes (Logos) nach dem triadischen Rhythmus, dem Dreiviertelstakt von An-sich, Für-sich und An-und-für-sich, einen in sich geschlossenen Kreis der Selbstbewegung des Gedankens darstellen.

Mögen die Himmelskörper immerhin elliptische Bahnen wandeln; das Leben — und das Blut ist nach der Vorstellung der Alten das Leben, wie es zuweilen im Alten Testament, aber auch bei einzelnen Stoikern noch heißt — verläuft im cyklischen Rhythmus. Dieser wird wieder in seine alten Majestätsrechte eingesetzt. Die wichtigste Provinz, das Planetensystem, hat er zwar unwiederbringlich eingebüßt, bezw. die räumlichen gegen zeitliche Cyklen eingetauscht, aber dafür einen neuen Weltteil — die Welt des Lebens — erobert. Hier ist sein Zepter unangefochten. Seitdem vollends Moleschott in seiner bedeutendsten Gedankenleistung, dem Werke „Der Kreislauf des Lebens", die von Theosophen und Mystikern vom Schlage eines Helmont, Paracelsus, Cardanus, Campanella, Bruno, Böhme u. a. bevorzugte, in unserem Jahrhundert besonders von Schelling, Krause, Baader und in Frankreich von St. Martin aufgefrischte Gedankenreihe, nach welcher alles Leben im Kreislauf sich bewegt, zusammengefaßt und in biologische Formeln gepreßt hat, ist die Betrachtungsweise des Kreislaufes, selbst für das

geschichtliche Leben, in vollem Schwange. Der cyklische Rhythmus wird jetzt stehende Metapher.

Der Kreislauf des Geldes oder der Kreislauf von Angebot und Nachfrage, von agrarischen und industriellen Krisen ist in der Nationalökonomie geläufige Gedankenassociation geworden. Vom Kreislauf der Moden sprechen Aesthetiker und Völkerpsychologen als einer bekannten sozialen Erscheinung. Politische Bewegungen, litterarische und künstlerische Strömungen, selbst geschichtliche Prozesse werden heute mit Vorliebe unter dem Gesichtswinkel des Kreislaufes behandelt. Stammler spricht neuerdings (Wirtschaft und Recht, S. 305 ff.) sogar von einem Kreislauf des sozialen Lebens. Das typische Bild dafür ist: Geburt, Wachstum, Blüte, Zerfall, Tod. Dann beginnt der Kreislauf von neuem. Aus dem Tode erblüht wieder frisches Leben. Die animalische Natur in Tier und Mensch löst sich in vegetabilische auf, düngt die Pflanze, die wieder ihrerseits Tier und Menschen nährt. Und so im ewigen Wechselprozeß bis ins Unendliche. Neuerdings wagt sich der cyklische Rhythmus aus der Welt des Lebens, in welcher er endgültig heimisch geworden ist, in die anorganische Natur zurück, aus welcher ihn Kepler vertrieben hatte: der Berner Geograph Brückner hat in den Klimaschwankungen einen festen Rhythmus, einen bestimmten Cyklus von Regen- und Trockenperioden aufgedeckt.

Der tiefere Sinn dieser Kreislaufsbetrachtung ist offenbar der, den unleugbar vorhandenen Rhythmus in allem kosmischen und biologischen Geschehen auf bestimmte Bewegungsformen zurückzuführen. Dieser Rhythmus, der, wie Spencer, Tyndall und Dühring annehmen, im Grunde jeder Bewegung eigen ist, sofern er sich als eine unvermeidliche Folgerung aus dem Fortbestehen der Kraft einstellt, ist aber von der Kreisförmigkeit der Bewegung unabhängig. Auch im länglich-runden Kreis (Ellipse) steckt Rhythmus. Kann doch auch die Schwingungsform der Schallwellen z. B., in denen sicherlich Rhythmus vorhanden sein muß, wenn sie einen Klang und nicht ein zischendes Geräusch auslösen sollen, als Gerade, als Kreis, aber auch als Ellipse auftreten. Wenn uns Kepler in seiner „Weltharmonik" z. B. beweist, daß sich die Quadrate der Umlaufszeiten der Planeten verhalten wie die Würfel ihrer mittleren Entfernung von der Sonne (drittes Keplersches Gesetz), so ist hier der zeitliche Rhythmus offenkundig, obgleich es sich räumlich nicht um eine Kreisbewegung, sondern um elliptische Bewegung handelt.

Ueberall dort, wo sich eine mathematisch formulierbare, auf feste Verhältniszahlen gegründete Proportionalität der Bewegung aufthut, ist entweder räumlicher oder zeitlicher Rhythmus vorhanden. Gesetze sind eben nichts weiter als Formeln für die Ausnahmslosigkeit von Rhythmen. Aber nicht alle Rhythmen der Bewegung wiederholen sich in absolut gleicher Reihenfolge, wie dies bei der Umlaufszeit der Planeten z. B. der Fall ist. Im sozialen Zusammenwirken von Menschen zeigt sich auch Rhythmus, aber kein durchgängiger, kein ausnahmsloser. Kollektivhandlungen, d. h. Zwecken angepaßte Bewegungen bestimmter sozialer Gruppen, wie des Militärs, der Bureaukratie, der politischen Parteien, der beruflichen Organisationen aller Art u. s. w. zeigen auch eine gewisse Regelmäßigkeit, einen bestimmten Rhythmus auf, so daß man, gestützt auf diesen ihren Rhythmus, ungefähr voraussagen kann, wie die Handlung ausfallen wird; aber eben nur ungefähr. Wo der Astronom herzhaft den Indikativ anwendet (die Sonnenfinsternis wird am 17. Juni .... vormittags 10 Uhr 45 Minuten stattfinden), vermag der Soziologe nur zaghaft im Konjunktiv zu prognostizieren (die konservative Partei dürfte diesen Entschluß fassen). Die abgeschwächte Sicherheit, die jedem soziologischen Prognostikon untrennbar einwohnt, rührt von der Unzuverlässigkeit in der Reproduktion sozialer Rhythmen her. Rhythmen sind freilich auch im gesellschaftlichen Zusammenleben des Menschen zweifelsohne vorhanden, wie Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung uns hundertfach beweisen, sonst würde sich ja jeder politische und soziale Kalkul von selbst ausschließen. Nur befinden sich kosmische Rhythmen in stabilem (verharrendem), soziale Rhythmen hingegen in labilem (beweglichem) Gleichgewicht. Naturgesetzlich erkannte Beziehungen der Materie wiederholen sich bei gleichen Voraussetzungen immer und überall; sozialgesetzlich konstatierte Beziehungen von Menschen wiederholen sich aber, eben weil die sozialen Voraussetzungen in der Regel nicht gleiche sind, nur in den meisten Fällen, durchaus nicht immer und überall. Im Zusammenwirken der Naturkräfte ist daher der Rhythmus der Bewegung eine konstante, im Zusammenwirken der Menschen hingegen — die man gleichsam als soziale Atome ansehen könnte — eine variable Größe. Im naturgesetzlichen Zusammenwirken gibt es keine Ausnahmen, also keinerlei Freiheit. Die Natur ist das Reich der Notwendigkeiten. So weit der Mensch nur dem Reiche der Natur angehört — in seinem Mechanismus und Chemismus — ist auch

er dem Naturgesetz bedingungslos unterthan. Den Bedingungen seines Stoffwechsels oder seiner Blutzirkulation z. B. war ein Bismarck nicht minder unterworfen als der letzte Kretin.

Anders das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen. Hier herrschen nicht mehr Naturgesetze allein, sondern daneben noch Denk- und Zweckgesetze. Der soziale Rhythmus ist hier — zum Glück — nicht konstant wie der kosmische, sondern variabel. Was wir dadurch an Sicherheit unserer Voraussagen einbüßen, gewinnen wir an der Freiheit unserer Individualität. Freiheit ist eben nur dort möglich, wo Ausnahmen zulässig sind. Naturgesetze aber, die keine Ausnahmen gestatten, weil vor ihrer Bildung alle denkbaren Ausnahmen schon ausgeschaltet worden sind, haben für Freiheit keinen Spielraum. Im sozialen Zusammenleben hingegen, wo der Mensch nicht mehr dem äußeren Zwange von Ursache und Wirkung, also der kosmischen Konstanz als einer strengen, undurchbrechlichen Kausalitätskette angehört, sondern dem inneren Zwange, der eigenen Kausalität — Reiz und Empfindung, Grund und Folge, Zweck und Motiv — unterworfen ist, da allein ist Freiheit möglich. Dem Gesetz der Schwere kann ich mich nicht widersetzen, ansonst ich unfehlbar zermalmt werde. Der inneren, logischen Kausalität aber kann ich Widerstand entgegensetzen, wenn es mir nämlich gefällt, unlogisch zu denken und zu handeln; ebenso kann ich dem teleologischen Zwange, der mich im Spiel der Motive dazu treiben möchte, nur diese, mir zuträglichste, keine andere Handlung zu vollziehen, dadurch Trotz bieten, daß ich unzweckmäßig handle. Also hier, im sozialen Zusammenwirken, das zwar auch seine Rhythmen hat, aber keine konstante, sondern variable Rhythmen, ist Freiheit möglich, und nur hier ist sie möglich. Im labilen Gleichgewicht, in der Variabilität sozialer Rhythmen ist der Menschennatur zwar die Schranke gesetzt, daß sie die absoluter Konstanz entratenden Menschenschicksale nicht mit derselben Unfehlbarkeit vorauszusagen vermag, wie sie im kosmischen Geschehen Sonnen- und Mondfinsternisse voraus berechnet, dafür aber hat sie, gerade vermittelst ihrer Variabilität, das in der Natur einzig dastehende Privilegium des individuellen Sich-entschließen-könnens, das wahrhafte Gottesgnadentum der Freiheit eingetauscht. Der Mensch und nur der Mensch ist frei, und er ist nur sozial frei, weil das soziale Zusammenwirken von Menschen zwar Rhythmen, aber keine konstanten Rhythmen aufweist, also Ausnahmen, Abweichungen, individuelle Abbiegungen vom kon-

statierten sozialen Rhythmus zuläßt. Als Beispiele sozialer Rhythmen seien hier angeführt: gradweise Abschaffung der Sklaverei in der gesamten zivilisierten Welt, Vereinheitlichung oder doch Anähnlichung der politischen, religiösen und sozialen Institutionen im westeuropäischen Kulturkreis, allgemeine Demokratisierung, Staatenbündnisse, Rechtseinheit, Einheit von Maß, Gewicht und Münze, Vereinheitlichung des Post-, Telegraphen- und Telephondienstes, Einführung der allgemeinen Schul- und Dienstpflicht und ihres politischen Korrelats, des allgemeinen Stimmrechts, allmähliches Verschwinden der krassesten Formen des Aberglaubens, als da sind: Teufelsspuk, Hexenglaube, Geisterbeschwörung, Chiromantie, Nekromantie, Astrologie u. s. w.

Haben wir uns nun diese sozialen Rhythmen als Kreisbewegung zu denken? Kehren wir nach Jahrtausenden etwa auf denselben Punkt zurück, wie die Erde, wenn sie die gradlinige Bewegung um ihre Achse nach 24 Stunden vollführt hat? Leugner des Fortschrittes in der Geschichte stehen auf diesem Boden. Für sie ist nicht bloß das Leben selbst, sondern auch das geschichtliche Leben ein ewiger Kreislauf, ein eintöniges Einerlei (Schopenhauer). Für Leibniz hingegen ist alles Leben ein Aufstieg zu immer größerer Vollkommenheit. Nicht die Kreisbewegung, sondern die Spirale ist sein Sinnbild. Eine Spirale, das Lieblingssymbol Leibnizens, mit der Ueberschrift: Inclinata resurget (sie beugt sich nur, um zu steigen) hat man als Wahrzeichen seiner philosophischen Persönlichkeit sogar an seinem Sarge feinsinnig angebracht.

Die neueren soziologischen Untersuchungen geben nun dem fortschrittsfreudigen Optimismus Leibnizens, nicht dem entnervenden, erschlaffenden Geschichtspessimismus Schopenhauers recht. Wir drehen uns nicht im Kreise. Wenn wir selbst nach Jahrtausenden zu den gleichen Problemen zurückkehren, welche die indischen oder griechischen Denker bereits lebhaft beschäftigt haben, so denken wir doch diese alten Probleme mit neuen Gedanken durch. Wir kehren nicht, wie es in der Natur der Kreisbewegung liegt, auf genau denselben Fleck zurück; unsere Ideenbewegung vollzieht sich vielmehr spiralförmig. Wenn eine spätere Gedankenschicht uns tiefer zu liegen scheint als die ihr entsprechende frühere, wie dies beispielsweise im Mittelalter im Gegensatz zur Antike philosophisch unter allen Umständen der Fall war, so „beugt die Spirale sich nur, um zu steigen". Der Ballast von Irrtümern wird nach geraumer Weile doch abgestoßen — und einmal erkannte Irrtümer er-

sparen uns ihre Wiederholung — so daß die betreffende Gedankenschicht, von erkannten Irrtümern befreit und erleichtert, durch neu gewonnene Einsichten ergänzt und bereichert; letzten Endes immer wieder höher steigt als die ihr vorangegangene. Gewiß sind wir Menschen unvergleichlich reicher an aufgedeckten Irrtümern als an festgestellten Wahrheiten. Aber dieser negative Gewinn ist nicht zu unterschätzen. Ein echt Baconischer Aphorismus lautet: citius emergit veritas ex errore quam ex confusione. Denn jedes Problem bietet nur eine begrenzte Anzahl von Irrtumsmöglichkeiten dar. Je mehr solcher Möglichkeiten nun als denk-unzulässig ausgeschaltet werden, desto sicherer nähern wir uns der objektiven Wahrheit. Denken wir uns die irrtümlichen Lösungen eines Problems als Nieten, die Wahrheit als Treffer, so wächst unsere Chance, den Treffer zu ziehen, natürlich in demselben Maße, als bereits Nieten gezogen worden sind.

Treten wir nun an die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem heran, so will mir scheinen, als ob wir der Lösung dieses verwickeltsten aller Probleme augenblicklich näher stünden denn je. Das soziologische Lottospiel wird jetzt nämlich mit wahrhaft fieberhaftem Uebereifer betrieben: eine Niete nach der anderen wird gezogen. Wenn wir jetzt nur wüßten, wie viele soziologische Nieten noch im Beutel stecken, dann könnten wir vermittelst der Wahrscheinlichkeitsrechnung annähernd feststellen, wann endlich die Reihe an den Treffer kommen muß.

Das Problem der menschlichen Gesellschaft liefert uns, geschichtlich angesehen, einen willkommenen Beleg dafür, daß Ideenbewegungen nicht kreisförmig, sondern spiralförmig verlaufen. Wir haben dieses Problem nicht genau dort wieder aufgegriffen, wo Protagoras, Platon, Aristoteles, Epikur und die Stoiker es gelassen haben, sondern sind mit neuen Methoden und erweitertem Gesichtskreis an jenes Problem herangetreten. Die Griechen hatten die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem richtig erkannt, das Mittelalter hat das ganze Problem völlig verkannt — hier beugt sich die Spirale —, die Neuzeit endlich ist der Lösung dieses brennend gewordenen Problems ernstlich näher getreten.

Schon die Fassung des Problems der menschlichen Gesellschaft hat sich gegen frühere Geschichtsepochen radikal verschoben. Wie nämlich das Altertum unter dem Banne einer nationalen, so stand das Mittelalter unter dem einer religiösen oder vielmehr kirchlichen Autorität.

Für den Griechen fing der Mensch nicht bloß beim Hellenen an, sondern hörte auch mit ihm auf; für den homo sapiens des christlichen Mittelalters war jeder Glaubensfremde oder religiöse Outsider ungefähr das, was dem Hellenen der Barbaros bedeutete: gelindestens kein Vollmensch, in der Regel fast Nichtmensch, unter allen Umständen aber ein soziales Rühr-mich-nicht-an. Dem antiken Menschen fiel also die Gesellschaft in großen Zügen mit dem nationalen Staat, dem mittelalterlichen — nach dem soziologischen Rezept: cujus regio, illius religio — mit der Kirche zusammen. Versteht man nämlich unter Gesellschaft zweckbewußtes Zusammenwirken freiwollender Individualitäten, so gab es im Altertum nur Rudimente zu einer Gesellschaft, im Mittelalter sogar nur erstarrte, erstorbene, von der Kirchenautorität völlig absorbierte Gesellschaft. Wie der Spartaner im Altertum politisch, so war der Gläubige des Mittelalters kirchlich gedrillt, schematisiert, psychisch schablonisiert und uniformiert, somit aller „freiwollenden Individualität" entäußert; jener konnte nur wollen, was der Staat nicht verbot, dieser nur vollführen, was die Kirche nicht verpönte. Wer sich widersetzte, gehörte ins Bagno oder auf den Scheiterhaufen. Die imperatorische Autorität des Staates regulierte mit physischem Zwang das gesamte äußere, die suggestive Autorität der Kirche mit ihrem psychischen Zwange das gesamte innere Leben des diesen beiden, alle Selbstheit verflachenden, ja mit der Zeit ganz ertötenden Autoritäten sich unterwerfenden Menschen.

Nach alledem kann man Lamprecht getrost beipflichten: das Feudalsystem des Mittelalters kennt keine eigentliche Gesellschaft. Da „will" nicht das Individuum, sondern sein Stand, seine Korporation, seine Konfession in ihm und durch ihn. Und hätte das germanische Recht seiner individualistischen Tendenz gemäß diese starren Gebundenheiten nicht allgemach gelockert, so wären wir vielleicht niemals aus dem Mittelalter, dem großen Gefängnis der Individualität, hinausgelangt. Das mittelalterliche Durchschnittsindividuum war eben ein rein passives Medium seines Kollektivismus; es handelte durchweg — und meist sogar unreflektiert — genau so, wie seine sozialen Kollektiva — Zunft, Gilde, Bruderschaft, Kommune, Sitte, Staat und Kirche — es ihm vorschrieben. Gewiß fehlt es auch hier nicht an Varietäten. Persönlichkeiten, wie Franciscus von Assisi, hat auch das Mittelalter hervorgetrieben. Diese Varietäten aber — Revolutionäre, Ketzer, Sektierer — wurden nicht wie heute als interessante Spielarten geduldet, sondern als soziale Ab-

normitäten, als Auswurf und Abhub empfunden und dementsprechend behandelt. Bannfluch, Acht, Vogelfreierklärung und Scheiterhaufen zähmen den Trotz der sich aufbäumenden Persönlichkeiten.

Dieser Autoritätenbann ist aber heute gebrochen oder doch mächtig erschüttert. Kant hielt schon jede Handlung, die nicht aus eigener Zwecksetzung, sondern aus Rücksicht auf Autoritäten, also auf fremde Willen erfolgt, für nicht sittlich (heteronom). Fichte erklärt es für geradezu „gewissenlos", nur nach Autoritäten zu handeln. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1806) unterscheidet Fichte fünf Entwickelungsperioden des Menschengeschlechts, deren zweitunterste, dem Naturzustande sich annähernde, die Herrschaft des Autoritätsglaubens darstellt. Alle Formen der Autorität sind heute offenkundig in zurückweichender Abschwächung begriffen. Die Autorität der Offenbarungen (der beiden Testamente) wird heute mit derselben Schonungslosigkeit angezweifelt wie die der geschichtlichen Tradition oder moralischen Satzung. Politische Machthaber müssen sich heute ebensogut auch nörgelnde Kritik gefallen lassen wie Kirchenfürsten. Die strengsten Formen der Autorität — Sparta das politische, der römische Katholizismus das kirchliche Modell — lockern sich zusehends. Auf der gesamten Linie der westeuropäisch-amerikanischen Kultur erscheinen die Autoritätsformen in Auflösung begriffen: Eltern haben ihren Kindern, Männer ihren Frauen, Lehrer ihren Schülern, Brotherren ihren Arbeitern, Parteiführer ihren Anhängern, wissenschaftliche Kapazitäten ihren Jüngern gegenüber heute lange nicht mehr die Autorität, wie sie noch vor einer Generation etwa allenthalben bestand. Wir sind im Begriff, an aller Autorität irre zu werden. Hier liegt die soziale Gefahr; hier aber auch unsere heutige Fassung des Problems der menschlichen Gesellschaft, welcher ich folgenden Ausdruck gegeben habe (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte. Stuttgart, Enke. 1897, S. 451): „Wie soll das Zusammenleben und Zusammenwirken politisch selbständig gewordener und sozial reflektierender Individuen geregelt, und wie sollen die unausrottbaren zentrifugalen Kräfte im sozialen Organismus — die niemals zu vertilgenden antisozialen Triebe und Neigungen — paralysiert und soziologisch ausgeglichen werden, nachdem sich die bisherigen Faktoren einer solchen sozialen Harmonisierung — Kirche und Staat — als unzulänglich, weil täglich an Autorität einbüßend, erwiesen haben?"

II.

Der Rhythmus der Ideen im Menschengeschlecht, den niemand in Abrede stellen wird, der vergleichend-geschichtlich denken gelernt hat, erweist sich, wie wir soeben aufgezeigt haben, als Spirale. Die Ideenbewegung geht vorwärts, aufwärts. Wenn wir gleich die nämlichen Fragen wieder aufnehmen, welche die ältesten Denker schon beschäftigt haben, wie beispielsweise die Frage nach dem Wesen der menschlichen Gesellschaft, so bewegen wir uns doch nicht im Kreise. Es handelt sich durchaus nicht um bloßes gedankliches Wiederkäuertum. Unsere Fragestellung ist eben unvergleichlich reicher, mannigfaltiger, verwickelter als die vorangegangener Denker, wie denn auch unsere Gesellschaft ein völlig anders geartetes Gebilde darstellt als die antike oder die mittelalterlich-feudale. In die Sprache Hegels übersetzt, würde dies heißen: der moderne Gesellschaftsbegriff stellt eine Synthese dar, wobei der antike die Thesis, der mittelalterliche die Antithesis repräsentieren. In der Synthese ist nun aber der Gesellschaftsbegriff bereichert zu sich selbst zurückgekehrt. Für den evolutionistischen Optimismus, der Hegel nicht weniger auszeichnet als Leibniz vor ihm und Eduard von Hartmann nach ihm, spielt sich eben die Ideenbewegung nicht als Kreis, sondern als Spirale ab. Wenn wir also heute das gleiche Problem behandeln, dem Aristoteles bereits die Fassung gegeben hat: „Der Mensch ist von Natur mit dem Geselligkeitstrieb ausgestattet" (Eth. Eudem., VII, 10), so hat sich unsere Problemstellung gegen die seinige wesentlich verschoben. Seine Fassung setzt eben die absolute Konstanz des seelischen Menschentypus voraus. Wenn Aristoteles den Menschen als gesellschaftbildendes Tier (ζῷον πολιτικόν) definiert, so ist darunter der Gattungsmensch zu verstehen, nicht der Mensch, sondern der Mensch, d. h. unabhängig von Raum und Zeit. Unter diese Kategorie würde also der vorgeschichtliche Mensch, der halbmythische Alalus, Proanthropos oder Anthropoide ebenso fallen wie Aristoteles selbst oder Kaspar Hauser, oder auch der von den Nietzsche-Anbetern zu züchtende Uebermensch der Zukunft. Diese Auffassung beruht auf dem Grundirrtum der Konstanz der Arten, dem die Menschheit verfallen war, bis Lamarck, Goethe und Darwin ihr die Augen öffneten. Und so fehlten denn dem Stagiriten bei seiner Formulierung des Problems der menschlichen Gesellschaft zwei Betrachtungsweisen, die für unsere sozialphilosophische Fassung des gleichen Pro-

blems von fundamentaler Wichtigkeit sind: Entwickelung und Individualität.

Für uns ist der Mensch unseres Kulturkreises kein getreuer Siegelabdruck seiner halbtierischen Vorfahren, sondern deren Ablösung, Fortbildung, Erweiterung. Zwischen einem Kannibalen und Goethe liegt auf der psychischen Entwickelungsreihe des Menschen reichlich so viel Abstufung wie auf der physiologisch-anatomischen etwa zwischen Proanthropos und Kannibalen. Mit welchem Rechte würfeln wir den vorgeschichtlichen Menschen mit dem geschichtlichen und, selbst innerhalb der geschichtlichen Zeit, Menschen verschiedener Zeitalter und Kultursysteme unterschiedslos durcheinander? Der „Mensch" in der Definition des Aristoteles ist ein leeres Abstraktum, die oberste Generalisation der Zweihändigkeit — die höchste Spitze der anthropologischen Pyramide. Der abstrakte Gattungsmensch, der Aristoteles vorschwebt, ist nicht soziabel. Denn in den obersten Gattungsbegriff darf kein Merkmal aufgenommen werden, das nicht auf alle in jenen Gattungsbegriff eingeschlossenen Individuen ausnahmslos paßte. Aus solchen obersten Gattungsbegriffen bilden wir, wie Schleiermacher und Helmholtz richtig gesehen haben, unsere Naturgesetze, die deshalb keine Ausnahme zulassen, weil alle denkbaren Ausnahmen schon vor der Bildung des obersten Gattungsbegriffs ausgeschieden worden sind. Ein Beispiel mag dies erläutern. Im obersten Gattungsbegriff: Pflanze (Pflanzenreich) ist kein Merkmal enthalten, das nicht jeder in der Wirklichkeit vorkommenden Pflanze ausnahmslos zukäme. Dies gilt aber nicht bloß vom Sein, der Kategorie der Existenz, sondern auch vom Geschehen. Das Gravitationsgesetz z. B. als oberster Gattungsbegriff für alle nur denkbare kosmische Bewegung läßt keine Ausnahme zu. Würde ein Fall bekannt werden, in welchem die Körper vom Gesetze der Gravitation abwichen, so würde damit das Gesetz selbst aufgehoben. Neben dieser unbedingten Allgemeinheit, welche Aristoteles bereits kannte und als καθ' ὅλου definierte, gibt es aber noch eine relative Allgemeinheit, welche in den meisten Fällen (bei Aristoteles ἐπὶ τὸ πολύ), aber durchaus nicht immer zutrifft. Die Sozialibilität der Menschennatur ist nun sicherlich keine absolute Allgemeinheit, welche mit solcher Ausnahmslosigkeit von allen normalen Menschen gälte, wie etwa das Merkmal ihrer Zweihändigkeit. Nicht der Mensch an sich also ist sozialbel, wie Aristoteles meint, sondern nur die in der Geschichte bisher beobachteten Menschen sind sozialbel, d. h. sie entwickeln

sich immer ausgesprochener zu gesellschaftlichen, sozial aufeinander angewiesenen Wesen. Der Mensch *ist* nicht, er *wird* soziabel. Die Sozialität ist nicht seine Grundnatur, sein unabtrennbares Charakteristikum, wie etwa das nur ihr zukommende Merkmal der Zweihändigkeit, sondern sein psychisches Entwickelungsprodukt. Die sozialen Beziehungen der Menschen, ihr gegenseitiges Aufeinander-angewiesen-sein, das unendlich reiche Wechselspiel von do ut des, bereichert und kompliziert sich von Tag zu Tage. Nicht Natur also, sondern Geschichte hat unablässig daran gearbeitet, die Menschen immer umfänglicher und unausweichlicher auf das Zusammenleben zu stellen.

Das wachsende Zusammenleben und sich ständig verstärkende wechselseitige Zusammenwirken der geschichtlich ermittelbaren Menschen ist die Urthatsache aller Sozialphilosophie. Die Geschichte kennt keine vollkommen isoliert lebenden Menschen. Anachoreten, die *vollkommen* asozial leben, oder Kaspar Hauser-Figuren, wie sie schon im arabischen Philosophenroman Hai ben Yokthan umherspuken, sind, bei Lichte besehen, nicht viel mehr als modern zurechtgestutzte Romulus- und Remussagen, also soziologische Robinsonaden. Wie die Physiker und Chemiker nur Moleküle, also ein Zusammen von mindestens zwei Atomen vor sich haben, so der Soziologe nur den vergesellschafteten Menschen. Wie die Naturforscher aber *hinter* den Molekülen noch Atome fordern, ja neuerdings sogar die bisher als Atome angesehenen, vermeintlich kleinsten Körperchen in noch kleinere mathematisch zu zerlegen sich anschicken (Crookes, Thompson), so mag der Soziologe hinter der primitivsten sozialen Gruppe — nach Durkheim die Horde — immerhin noch das *vollkommen* isolierte Individuum, also ein soziales Atom, setzen: es bleibt doch immer nur pure Abstraktion, wenn nicht gar leere Fiktion. Denn abgesehen davon, daß auch dieses angeblich isolierte Individuum seinerseits wieder einen ganzen Zellenstaat in sich darstellt, geht uns hier doch nur der *geschichtlich* ermittelbare Mensch etwas an, und die Geschichte zeigt den Menschen *nie* ganz isoliert, so wenig das Mikroskop uns das Atom isoliert zeigt.

Die Sozialität ist nach alledem das geschichtliche Urfaktum, die empirisch beglaubigte Urthatsache des sozialen Bewußtseins, von welcher *jede* Sozialphilosophie auszugehen hat. Was für den Chemiker die Elemente, das sind für den Soziologen die möglichen Formen menschlicher Beziehungen. Attraktion und Repulsion, Affinität und Ver-

bindungswiderstand, positiver und negativer Pol, Anorganisches und Organisches, ponderable Materie und imponderabler Aether, mit einem Worte: alle Formen der Zwiespältigkeit, die uns in den Beziehungen der körperlichen Welt entgegentreten, haben auch in den sozialen Beziehungsformen ihre Analoga. Die soziologischen Urgegensätze heißen: Mann und Weib, Individuum und Gattung, Egoismus und Altruismus, Sympathie und Antipathie, Freiheit und Gleichheit, Gesellschaft und Staat. Auch gibt es offenbar nur eine begrenzte Anzahl möglicher Beziehungen unter Menschen. Diese Anzahl zu fixieren, also gleichsam eine soziale Kategorientafel zu konstruieren, d. h. oberste Beziehungsformen aufzustellen, unter welche jede nur denkbare Einzelbeziehung von Menschen subsumiert werden kann, das ist die unabweisliche Aufgabe der nunmehr zu einem besonderen Zweige der Philosophie ausgestalteten Gesellschaftsphilosophie oder Soziologie.

In der logischen Kategorientafel steht, wie wir mit Schopenhauer annehmen, die Kategorie der Kausalität im Mittelpunkte aller Kategorien, so daß sich alle übrigen — nach Aristoteles 10, nach Kant 12 — Kategorien auf diese Grundkategorie zurückführen lassen. Ist uns erst die Aufstellung einer sozialen Kategorientafel geglückt, dann wird es sich voraussichtlich erzeigen, daß auch die sozialen Kategorien — die logischen sind die obersten Beziehungsformen des menschlichen Denkens, die sozialen die des menschlichen Handelns — ihren Kulminationspunkt haben: die Persönlichkeit und ihre Wechselwirkungen.

Das Heraustreiben von Individualitäten scheint nämlich der offenkundige Sinn aller erdenklichen menschlichen Beziehungsformen zu sein. Wie in der Logik sich alles auf Kausalität zuspitzt, so in der Soziologie alles auf Individualität. Der Fortschritt aller Naturwissenschaften besteht ja letzten Endes für uns darin, daß wir vermittelst ihrer allgemach gelernt haben, die wichtigsten Naturphänomene in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang, d. h. in ihren kausalen Beziehungen zu fassen. Licht und Leben, Wind und Wetter, Ebbe und Flut, kurzum alle Naturerscheinungen sind uns nicht mehr, wie unseren Vorfahren, blindes Zufallsspiel von Berg- und Waldgeistern, von Feen und Dämonen, von Engel und Satan, von Wotan und Jupiter, sondern feste, unverbrüchliche, mathematisch formulierte Konstanzen: Naturgesetze. An die Stelle von erdichteten Persönlichkeiten, welche früheren Generationen das Naturgeschehen begreiflich machen sollten, sind für uns Zustände bezw.

Beziehungen getreten. Dachte der Mensch der Vorzeit vorwiegend substantivisch, so daß er jeden Zustand, jede Kraft mythologisierte und substanzialisierte, so denken wir heute vorzugsweise relativisch, indem wir umgekehrt selbst wirkliche Persönlichkeiten in Zellenaggregate, in Zustands- oder Beziehungsformen auflösen. Die Früheren formten aus Zuständen, Beziehungen und Eigenschaften Personen oder Gegenstände; wir zerlegen umgekehrt jeden Gegenstand in Eigenschaften, lösen diese wieder auf in (molekulare) Zustände und führen endlich diese wieder zurück auf ein System von Beziehungen.

Der Begriff eines Naturgesetzes, d. h. einer unpersönlichen Gesetzmäßigkeit, war den Alten — selbst dem Naturforscher par excellence Aristoteles — noch fremd. Wie sie zu jeder Thätigkeit eine hinter dieser stehende Persönlichkeit hinzudichteten, so begriffen sie das, was wir als Naturnotwendigkeit alles Geschehens deuten, nur als Wirkung des persönlich gedachten Schicksals (Ananke, Moira, Fatum). Vergleichsweise spät, erst bei Lukrez, taucht die Wendung lex oder foedera naturae auf. Diese Personifizierungssucht ist aber auch aus unserem Begriff des Naturgesetzes noch nicht ganz getilgt. Wir stellen uns heute noch vielfach Gesetze so vor, als ob sie den Dingen Befehle erteilten, die Erscheinungen gleichsam zwängen, ihnen zu gehorchen. Verwandelten sich früher die Götter zu Naturgesetzen, so spielt uns die mit Vorliebe personifizierende Phantasie den umgekehrten Possen, die Naturgesetze zu vergöttlichen. Man übersieht das Metaphorische des Vergleiches. Gesetze sind eben keine Personen, denen man gehorcht, sondern Zustände, denen man unterworfen ist. Gesetze sind nur oberste Zusammenfassungen von Subsumtions- oder Abhängigkeitsurteilen. Ihre Hypostasierung zu Persönlichkeiten oder persönlich gedachten Kräften ist nur subjektive Verdoppelung, eine Spiegelfechterei unseres Verstandes. Es gibt keine Gesetze über und außer den Dingen, sondern nur in den Dingen.

Ganz anders ist also unser heutiges Denken geartet, als das der antiken oder mittelalterlichen Menschen. Unsere Associationsbahnen funktionieren in anderen Richtungen. Wir besitzen Ideenverbindungen, Perspektiven, die jenen ganz abgingen. Wir sehen dieselben Probleme, die jenen unentwirrbar schienen, mit völlig anderen Augen an. Die Probleme mögen ja wohl die gleichen sein; aber wir sind andere geworden. Es haben sich Gesichtspunkte gehäuft, Ideenassociationen ge-

bildet und durch Einübung befestigt und verschärft, Horizonte geöffnet, Gedankenkombinationen eingestellt und durch assoziative Reproduktion verdichtet, die jenen noch in Nebel gehüllt waren. Das gilt von soziologischen Gesichtspunkten so gut wie von physikalischen. Natur, Geschichte und Gesellschaft haben für uns Heutlebende einen ganz anderen Aspekt als für die Denker der Antike.

Dem anthropomorphisierenden Zuge der Vorzeit entsprach es durchaus, daß den Griechen der Staat Persönlichkeit, den Juden die Welt Gott geworden war. Da sie aber durchweg substantivisch dachten, verdichtete sich ihnen jedes Kollektivum zu einer (persönlich gedachten) Einheit. Selbst Platon erliegt diesem personifizierenden Zauberbann; ihm ist der Staat gleichsam ein Mensch im großen (καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον). Den gleichen soziologischen Makrokosmus treibt Aristoteles, der Begründer der organischen Staatslehre, indem er mit vollbewußter Entschiedenheit den Staat als Organismus begreift.

Nur für das Kollektivum Staat besaß das Altertum ein fein ausgebildetes Organ. Die letzte Voraussetzung des Staates aber, die sublimierte, vielseitig herausgebildete Einzelpersönlichkeit, entzog sich seinem soziologischen Horizont. Im cynischen und sophistischen Nationalismus dämmert freilich das Problem der Persönlichkeit auf, aber es wird in einem Fangnetz von dialektischen Schlingen erdrosselt. Im stoischen und epikureischen „Weisen" taucht eine Ahnung vom Sinn und Wert der Persönlichkeit auf, aber sie verliert sich bald wieder in einen Wust alberner Uebertreibungen. Ihnen allen fehlte gleichsam das soziologische Mikroskop für die Entdeckung des sozialen Wertes der Persönlichkeit. Die Alten ahnten den tieferen Sinn der Geschichte so wenig, wie den der Individualitäten. Zu allerletzt hätte ihnen auch nur ein Schimmer davon aufdämmern können, daß der letzte Sinn aller Geschichte ein Heraustreiben von vollentwickelten Individualitäten sein könnte. Wenn Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Spencer mit einer Einstimmigkeit, die um so beweiskräftiger wirkt, je seltener sich eine solche zwischen diesen, weit voneinander abliegenden Denkrichtungen einzustellen vermag, die gemeinsame Behauptung vertreten, die Freiheit sei der tiefste Sinn aller Geschichte, so ist hier nicht die politische Freiheit allein, ja nicht einmal in erster Linie, sondern zuoberst und vor allem die Freiheit in der Entfaltung von Individualitäten gemeint.

III.

Die geschichtlich bekannten Völker der Vorzeit waren in ihren Massen- oder Gruppenhandlungen allesamt psychisch unfrei; denn sie standen unter dem zwingenden, jede persönliche Selbstheit erstickenden Bann von Autoritäten. Ob diese Autorität ein Feldherr oder Despot, ein Gesetzgeber oder ein Religionsstifter, Gott selbst oder sein geoffenbartes Wort war — gleichviel: gegenüber solcher Massensuggestion war für individuellen Entfaltungsreiz, für Schmelz und Duft der Eigenlebigkeit kein Raum vorhanden. Der Mensch war das, was seine gesellschaftliche Umgebung aus ihm machte. Die Masse war homogen — eine soziale Einheit. Die Menschen des gleichen sozialen Milieus, desselben Opferkults oder Sagenkreises trugen gleichsam die nämliche seelische Uniform. Einzelne geistig Bevorrechtete mögen ja in jenem Milieu kleine individuelle Abweichungen, anders gefärbte Schnüre und Tressen an dieser ihrer Uniform getragen haben — nicht bloß die römischen, auch die Auguren aller anderen Völker und Zeiten mögen einander verständnisinnig zugelächelt haben —, die Uniform blieb doch im großen und ganzen die nämliche. Innerhalb des gleichen Stammes, derselben Rasse, des nämlichen Opferkults oder Sagenkreises, weiterhin desselben Kultursystems zeigte die innere Physiognomie der Menschen vergleichsweise geringe Abweichungen, unbedeutende psychische Variabilitäten auf. Daher auch ihre innere Unfreiheit. Denn Freisein heißt, wie Spinoza definiert, keinem Zwange von außen unterworfen sein. Jene Menschen aber waren in ihrem Denken, Fühlen und Wollen unselbständig, in ihrem Urteil an fremde Autoritäten, in ihren Handlungen an äußerliche Vorschriften gebunden, die nicht — wie in unseren parlamentarisch regierten Staaten — in ihrer letzten Wurzel von ihnen selbst herrührten, sondern ihnen äußerlich, d. h. durch fremde Willen, aufgenötigt waren.

Jetzt werden wir das Verhältnis von sozialer Konstanz und sozialer Variabilität begreifen und einsehen lernen, daß alle menschliche Freiheit in der sozialen Variabilität, d. i. Individualität, beschlossen ist. Herdentiere z. B. zeigen soziale Konstanz; ihre soziale Struktur ist stabil. Das soziale Verhalten der Elefanten und Büffel ist heute kein anderes als vor Jahrtausenden; Ameise und Arbeitsbiene werden sich in hunderttausend Jahren sozial nicht anders verhalten als heute. Ihre

sozialen Instinkte befinden sich eben im stabilen Gleichgewicht. Je weiter wir nun geschichtlich zurückgreifen, desto ausgesprochener ähnelt die soziale Struktur der Menschen jener der Herdentiere. Zwischen Vater und Sohn, ja selbst zwischen mehreren Generationen unter zurückgebliebenen Kulturen ist noch keine scharfe psychische Differenzierung bemerkbar. Diese Gleichförmigkeit, seelische Einheitlichkeit, die sich nicht nur auf die gleichzeitig Lebenden desselben Kulturkreises, sondern auch auf zahlreiche nachfolgende Generationen erstreckt — das eben nennen wir *psychische Konstanz*.

Wie anders ist unsere Gegenwart geartet. Zwischen Vater und Sohn, ja selbst zwischen Drillingen können sich psychische Differenzen myriadenfacher Schattierungen aufthun. Der eine von ihnen denkt, lebt und handelt wie ein Heide der Vorzeit, der andere mit der älteren Romantik wie ein Gläubiger des Mittelalters, der dritte endlich mit Nietzschescher Neoromantik wie der Uebermensch der Zukunft. Das nennen wir nun *psychische Variabilität*. Ja, derselbe Mensch kann in verschiedenen Lebensstadien die mannigfaltigsten seelischen Wandlungen durchmachen, also die psychische Variabilität am eigenen Leibe erproben. Das Leben *eines* modernen Menschen vermag unter Umständen eine reichere Skala von seelischen Nuancen aufzuweisen als das ganzer Stämme auf der Unterstufe der Barbarei in jahrhundertelanger Entwickelung. *Unsere* Variabilität, dasjenige, was uns seit dem Ausgange des Mittelalters etwa — die Renaissance hat das Individuum recht eigentlich erst entdeckt — zu Individualitäten stempelt, rührt von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit unserer sozialen Motivationen her. Gewiß ist jede unserer Handlungen nur der von unserem Muskelsystem ausgelöste Effekt eines vorangegangenen Spiels von Motiven, und das stärkste Motiv löst bei uns so gut wie beim Fidschi-Insulaner die Willenshandlung aus. Aber eben in seinen Motivationen ist der Fidschi-Insulaner ebenso bettelarm wie wir milliardenreich sind. Das Spiel *seiner* Motivationen erschöpft sich vielleicht in wenigen Dutzenden von Kombinationen, während das unübersehbar reiche Spiel *unserer* Motivationen, herrührend aus unserem erweiterten wissenschaftlichen Horizont und unendlich bereicherten Interessenkreis, unzählbare Kombinationsmöglichkeiten offen läßt.

Aus der unendlichen Differenziertheit unserer Motivationen stammt nun die Mannigfaltigkeit unserer Handlungen, zumal diese auch bei

uns nur den in Muskelkraft umgesetzten Ausdruck der psychischen Energie darstellen. Was die stärkste psychische Energie, die prädominierende Vorstellung in der Konstellation unseres Bewußtseins von uns heischt, das und nur das setzen wir in die That um. Im reich geäderten und mannigfach geästelten Spiel unserer Vorstellungen steckt nun unsere Individualität. Eben darum lassen sich die Handlungen der Menschen um so weniger vorausberechnen, je weiter sie kulturlich fortgeschritten, d. h. psychisch differenziert sind. Bei Herdentieren können wir, weil sie Konstanz ihrer sozialen Struktur aufweisen, das soziale Verhalten — die Gruppenhandlungen — mit leidlicher Sicherheit voraussagen. Geübte Jäger haben ihren festen, aus Erfahrung geschöpften Kanon; sie können mit fast mathematischer Präzision das Verhalten ihrer Beute, zumal wo es sich um Herdentiere handelt, vorausberechnen. Das Gleiche gilt bei der Menschenjagd von Sklavenjägern. Hier ist das Spiel von Motiven ein so geringes, daß der überlegene Geist es leicht durchschauen und dementsprechend nachkonstruieren kann. Je tiefer also ein Volk steht, je mehr Herdentierinstinkt in ihm steckt, je beschränkter das Spiel seiner Motive, je einheitlicher sein seelischer Habitus, je einförmiger seine ökonomischen Interessen sind — Fischer- oder Jägervölker, reine Viehzüchter oder Ackerbauer —, um so leichter ist es, diese seelisch einheitliche Masse zu dirigieren, ihr gleichförmige Vorschriften des Verhaltens zu suggerieren, also ihr Spiel von Motivationen in feste Formen zu bannen, in bestimmte vom überlegenen Geiste — Gesetzgeber, Religionsstifter — als wohlthätig durchschaute oder als nützlich erkannte Richtungen zu lenken. Deshalb genügten auch den alten Juden zehn Gebote. Daß den früheren Hellenen die Zehntafel Solons, den Römern das Zwölftafelgesetz die Richtung wies, ist bedeutsam.

Mit dem Aufkommen leichterer Verkehrsmittel, der Ausbreitung der Schiffahrt, der Begründung umfassender „Weltreiche" am Mittelmeerbecken, dem Uebergang von der Natural- zur Geldwirtschaft und dem daraus resultierenden leichteren Austausch von Gütern, aber auch von Gedanken zwischen entlegenen Völkern, der Erfindung von Schrift- und Zahlzeichen u. s. w. erwächst eine vergleichende Betrachtung der Dinge. Das Spiel der Motive einzelner Individuen erhält jetzt Zuzug und Bereicherung von allen Enden und Kanten. Die Differenzierung der Gewerbe, die Spaltung in agrarische und industrielle Pro-

duktion treten hinzu. Es bilden sich Tausende neuer Vorstellungen. Jede neu auftauchende Vorstellung verstärkt nun aber den Reichtum im Spiel der individuellen Motive. Wer mit einem Sprachschatz von 200 000 Vokabeln operiert, dessen Spiel von Motiven gestaltet sich doch offenbar unvergleichlich mannigfaltiger, als das von Individuen zurückgebliebener Kulturkreise oder auch Kulturstufen, welche schon mit wenigen Hundert Vokabeln ihr Auslangen finden — von Naturvölkern ohne feste Vorstellungen von Zahl und Maß, ohne Schrift und Zeichensystem ganz zu schweigen.

Was die westeuropäisch-amerikanische Individualität gerade in unserem Jahrhundert so ungemein gefördert, gehoben, geschärft hat, das ist die vollständige Umwälzung in unserem Verkehrssystem. Dampfschiffe und Bahnen, Telegraphen und Telephone haben unzählige neue Vorstellungen geweckt und eben damit das Spiel der Motive beim modernen Menschen ins Unübersehbare gesteigert. Daher rührt unsere soziale Krankheit. Unser Organismus hat sich den Fortschritten der Technik noch nicht angepaßt. Nicht umsonst erweist sich das Zeitalter der Elektrizität als das nervöse Jahrhundert. Wir haben unsere Nervenbahnen noch nicht accommodiert. Dem Spiele unserer Motive fehlt Rhythmus. Die Umwälzung war eine allzu plötzliche. Was bedeutet ein Jahrhundert in der Totalität des geschichtlichen Prozesses? Und was für neue Vorstellungen — technische, politische, soziale u. s. w. — haben wir alles in diesem einen, seinem Ende zueilenden Jahrhundert gebildet? Die Zeit war zu kurz, um dies alles zu verbauen, unserer geistigen Organisation rhythmisch einzufügen. Wir sind infolge dieser umwälzenden Bereicherung unserer Vorstellungen, also unserer Willensmotive, weniger — wie im Zeitalter der Renaissance — unheimlich starke, als unheimlich viele Individualitäten geworden. Dem Spiel unserer Motive fehlt Gleichmaß, fehlt innere Harmonie. Der politische Anarchismus ist nur der adäquate Ausdruck unseres psychischen Anarchismus. Der Anarchist ist, sozialpsychisch betrachtet, nur ein auf den Kopf gestellter Flagellant; dieser karrikiert die Selbstverneinung, jener die Selbstbejahung. Dem Flagellanten war seine Persönlichkeit nichts, die Menschheit alles, dem Anarchisten ist seine Persönlichkeit alles, die Menschheit nichts.

Wir haben den Kompaß für unser Spiel der Motive in der Hast und im Drang der sich überstürzenden Begebnisse eingebüßt. Unser

früherer Kompaß — die Autoritäten in Staat und Kirche, in Wissenschaft und Kunst — versagt mehr und mehr den Dienst. Neue Autoritäten ringen sich empor, aber sie befinden sich noch im Zustand des gärenden Werdens. Es fehlt ihnen der Rost der Tradition. Daher unsere innere Zerrissenheit, der fieberhafte Pulsschlag unseres sozial bewegten Zeitalters. Wir ersticken an Individualitäten. Früher war die Konstanz die Regel, die Variabilität die Ausnahme. Jetzt wird die Variabilität die Regel. Alles will sich heute eigenwillig, selbstherrlich, autokratisch ausleben. Die anderen Kultursysteme leiden an einem Mangel, wir hingegen laborieren an einem Ueberfluß an sozial unverdauten Individualitäten.

IV.

Es ist der tragischeste Konflikt der Weltgeschichte, den wir augenblicklich an unserem eigenen Leibe zum Austrag zu bringen haben. Auf der einen Seite geht der offenbare Sinn aller Geschichte dahin, Individualitäten zu erzeugen, die starre Konstanz der Herdentierheit zu durchbrechen, um die psychische Variabilität der Persönlichkeit — die individuelle Freiheit — an deren Stelle zu setzen. Aber das Tempo dieses Fortschrittes ist durch die technischen und Verkehrsumwälzungen in unserem Jahrhundert ein rasendes geworden. Wir verlieren den Atem. Unsere Vorstellungen wirbeln kraus, bunt, planlos durcheinander. Es fehlen uns die harmonisierenden Imperative, die Kommandotöne der Schlachtordnung, um unsere Gedankentruppen zu disziplinieren. Schlimmer als die politische ist die gedankliche Anarchie, an welcher wir kranken. Der Anarchismus ist nur das äußere Krankheitssymptom dafür, daß wir aus dem sozialen Gleichgewicht geraten sind. Jeder Anarchismus stellt sich sozialpsychisch nur als Karikatur des extremen Individualismus dar; politisch bedeutet er eine Psychose der Volksseele, einen Veitstanz der politisch entgleisten Persönlichkeiten. Man versteht jetzt den Konflikt. Die sozialen Urgegensätze: Gattung und Individuum prallen heute durch die unsägliche Vermehrung unseres Vorstellungslebens mit elementarer Wucht auf einander. Der Staat repräsentiert das Gattungsmäßige: die Konstanz, die Gesellschaft das Individuelle: die Variabilität. Und so pendeln wir denn in tötlicher Tantalusqual unruhig und haltlos zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Sozialismus und Anarchismus, zwischen Gattung und Individuum, zwischen artlicher Konstanz,

die uns zum Aufgeben unserer Persönlichkeit und Aufgehen im menschlichen Kollektivum treibt, und individueller Variabilität, die uns ebenso heftig und unwiderstehlich zur trotzigen Behauptung unserer Selbstheit, zu immer schärferer Herausarbeitung unserer Eigenart, zu immer markigerem Abheben vom Gattungsmäßigen, vom sozialen Urbrei, von der psychisch trägen Masse zur differenzierten Persönlichkeit drängt.

Die Weltgeschichte ist an einem Wendepunkt angelangt. Der soziologische Urgegensatz von Individuum und Gattung hat sich vertieft, verschärft, zu einer gewaltigen Kluft aufgethan. Individualismus ist diejenige Weltanschauung, welche in der Entfaltungsfreiheit der Persönlichkeit den höchsten Zweck der Geschichte und tiefsten Sinn menschlichen Zusammenlebens erblickt. Die uralte Rätselfrage: „Was ist das Wirkliche: das Einzelexemplar oder die Gattung?" beantwortet der strenge Individualismus dahin: die Gattung ist eine Fiktion, eine willkürliche Zusammenfassung der abstrahierenden Menschenvernunft; wahrhaft real sei nur das Einzelne, innerhalb der menschlichen Gattung also das Individuum. Die erste, abgeschlossene Persönlichkeit großen Stils, welche der Polis von Athen ihr Ich zu bieten wagte, war Sokrates. In der einzigartigen Persönlichkeit des Sokrates wird der Individualismus geboren. Die ersten *konsequenten* Individualisten in der Geschichte, die Cyniker, waren nämlich Schüler oder Enkelschüler des Sokrates; sie geben dem Problem des Individualismus die derbcynische Fassung: Es gibt nur einzelne Pferde, keine Pferdheit. Der Sophist Protagoras hatte freilich schon vor Sokrates für diesen Individualismus die berühmte Formel gefunden: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Der bildungsstolze stoische Geistesaristokrat fordert — seines kosmopolitischen Universalismus uneingedenk — ein solches Reservatrecht der Individualität nur für den stoischen Weisen, der, wie Horaz ihn einmal parodiert (Epist. I), allein frei, geehrt, kurz König der Könige, namentlich aber gesund sei — es sei denn, daß ein Schnupfen ihn belästige (nisi cum pituita molesta est). Die Masse ist einem Kleanthes Dünger. Der krasse Individualist Epikur lächelt über die pudelnärrischen Politikaster, welche sich für das sogenannte Gemeinwohl opfern. Der Gattungsmensch ist ihm eine hohle, überdies lästige Phrase. Was kümmert den epikureischen Weisen das menschliche Geschlecht? Für ihn existiert nur er selbst, nämlich Epikur, allenfalls eine kleine, aber erlesene Schar vertrauter Freunde, denen er seinen Wahlspruch geheimnisvoll ins Ohr

raunt: λάθε βιώσας, führe ein beschauliches Stillleben; kümmere dich nur um dich, nicht um die anderen. Vollends will der antike Skeptiker von der Menschheit als solcher nichts wissen; er glaubt nur, was ihm bewiesen wird. Beweisen kann man ihm aber nur, daß es einzelne Menschen, nicht aber, daß es eine Menschheit gibt. Und so geht denn der Skeptiker mit überlegenem Achselzucken und spöttelndem Nasenrümpfen an unserem Problem achtlos vorbei. Er übt, wie er es konnte, ἐποχή, zu deutsch weise Zurückhaltung, oder, wie Renan diese Art von Skeptizismus einmal spottend nennt, la philosophie de je m'enfichisme.

Zum Glück haben die drei monotheistischen Religionen den Menschen das erhalten, was ihnen die antike Philosophie zerstört, zur Illusion zerrieben hatte: nämlich den Glauben an die Menschheit. Religionsstifter, Propheten und Apostel haben intuitiv dort das Richtige herausgefühlt, wo der angekränkelte Intellekt auf Irrwege geraten war. Aus den Trümmern einer auch gedanklich zerfahrenen und zerfallenen Welt retten sie uns das zusammenhaltende Prinzip des Menschengeschlechts, das die Menschen Verbindende und ihnen Gemeinsame: die allwaltende Liebe, während die alte Sophistik in die berüchtigten Worte ausbrach: ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί (nach uns die Sündflut, après nous le déluge), wofür der philosophische Anarchist Stirner die nicht minder berüchtigten Worte gesetzt hat: „Mir geht nichts über mich". Zum Glück für das Menschengeschlecht sind die vorgeschrittenen Kulturen mit dem alttestamentlichen Worte „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", und dem neutestamentlichen „Gott ist die Liebe" erzogen worden.

Individualismus und Universalismus sind in der That die Urgegensätze des soziologischen Denkens. Was dem Physiker Attraktion und Repulsion, dem Chemiker Affinität und Verbindungswiderstand, dem Mathematiker Konstanz und Variabilität, dem beschreibenden Naturforscher Gattung und Spezies, dem Juristen Gesetz und Willkür, dem Theologen Gott und Satan, das ist dem Sozialphilosophen Altruismus und Egoismus, d. h. die beiden Pole alles sozialen Lebens.

Beide Weltanschauungen, die individualistische wie die universalistische, haben ihre Zerrbilder, ihre bis ins äußerste entstellenden Karikaturen. Die Karikatur des Individualismus heißt Anarchismus, wie die Karikatur des Universalismus Askese, Entsagung, Weltflucht heißt. Dem extremen Universalisten, etwa dem buddhistischen Fakir,

ist die Menschheit oder das Universum alles, der einzelne Mensch nichts; dem extremen Anarchisten ist umgekehrt der Einzelne alles, die Menschheit nichts.

Es ist unser Glück, daß wir uns nicht in solchen Extremen bewegen, daß wir nicht von Karikaturen leben. Jedes der beiden Extreme würde, zur Herrschaft gelangt, den völligen Zerfall des Menschengeschlechts bedeuten. Es ist unser Segen, daß es auch eine Art von psychischem Naturheilverfahren gibt. Die Gesellschaft verträgt auf die Dauer keinen der beiden Gegensätze. Vielmehr sind solche Extreme, wo sie zu Tage treten, Krankheitserscheinungen, und der Philosoph ist der Seelenarzt, der in solchen Fällen die Diagnose zu stellen hat, ob Ueberfülle (Plethora) oder bleichsüchtige Minderwertigkeit (Anämie) der Individualitäten vorliegt. Und so darf ich denn vielleicht meine Diagnose hier schon andeutend vorwegnehmen, und diese lautet: Die Krankheit der alten Welt, wie auch des Mittelalters, war soziale Anämie, Blutleere, d. h. Mangel an ausgebildeten Persönlichkeiten; die Krankheit unseres Jahrhunderts hingegen, des nervösen Jahrhunderts par excellence, heißt Plethora, Ueberfülle an Individualitäten.

Sollen wir in diesem „Kampf um die Individualität" nicht innerlich verbluten, uns sozial erschöpfen, so müssen wir auf Mittel sinnen, wie wir die herben Formen dieses Urgegensatzes zu glätten, abzuschleifen, zu harmonisieren vermöchten. Die ewigen Interessen des Menschengeschlechts, der Gattungsfortschritt, wie wir ihn nennen möchten, fordert Kontinuität der Entwickelung, Eindämmung der herrschenden Tendenz nach Häufung der individuellen Variabilität, auf daß das gesellschaftliche Zusammenwirken wieder Ruhe und Stetigkeit gewänne. Das entgleiste soziale Leben unseres westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreises bedarf fester Richtungslinien, autoritativer Wegleitung, damit das empfindlich gestörte soziale Gleichgewicht wieder hergestellt und ein wohlthuender Rhythmus menschlichen Zusammenwirkens an die Stelle der uns peinigenden sozialen Dissonanzen gesetzt werden könne. Das ist die Grundforderung eines besonnenen, seiner Existenzberechtigung, wie seines Strebenszieles sich gleich sehr bewußt gewordenen Konservatismus. Damit ist nicht gesagt, daß die konservativen Soziologen diese Forderung wirklich so scharf und knapp stellen. Die praktische Politik wird in der Regel leider weniger beherrscht von der Rücksicht auf die ewigen Interessen der menschlichen Gattung, als vielmehr von

den (sehr endlichen) Interessen kleinerer sozialer Gruppen, seien es nun Standesinteressen, seien es ökonomische oder Berufsinteressen. Aber wenn der Konservatismus nicht nur als Interessenvertretung einzelner, numerisch zwar winziger, aber durch Alter, Tradition, Solidarität und Erziehung bedeutsamer Bevölkerungsschichten begriffen, sondern als soziales Lebensprinzip, als soziale Welt- nnd Lebensanschauung ebenso unbefangener, wie denkgeübter Menschen generelle Bedeutung gewinnen soll, so muß er sich auf den Boden stellen, den wir ihm gewiesen. Gerade im Interesse des Gattungsfortschritts muß der Konservatismus darauf bestehen, daß der sichtbare soziologische Repräsentant dieser Gattungsinteressen, der Staat, dem Siebenmeilenstiefeltempo der Gesellschaft Halt gebiete. Die Gesellschaft ist und bleibt nämlich der Tummelplatz der Individualität, also der sozialen Variabilität, der Staat hingegen Hort und Hüter der menschlichen Gattungsinteressen, also der sozialen Konstanz. Die Gesellschaft züchtet, der Staat schablonisiert die Persönlichkeit.

Der soziale Konflikt spielt sich heute, philosophisch verstanden, zwischen Staat und Gesellschaft ab. Wird die Gesellschaft Meister, wie der Anarchismus will, dann ist's mit der Stetigkeit der sozialen Entwickelung zu Ende, dann tritt die individuelle Willkür, die soziale Variabilität, an die Stelle der festen staatlichen Gliederung, der Konstanz, der Zufall an die Stelle des Gesetzes, das Chaos an die Stelle des Kosmos. Die politische ultima ratio einer ungehemmten Entfaltung der Individualität, einer ins Ungemessene und Zügellose gehenden Abweichung vom Gattungsmäßigen und Lostrennung vom staatlich geregelten Zusammenwirken der Menschheit heißt Anarchismus.

Jeder radikale Individualismus mündet in seiner letzten, richtig gezogenen Konsequenz in seine Karikatur, den Anarchismus ein. Selbst Herbert Spencers Soziologie macht hiervon keine Ausnahme. Denn heißt Individualismus Abheben vom Gattungsmäßigen, gewaltsames Heraustreiben von möglichst vielen „Einzigen" im Sinne Stirners oder „Uebermenschen" im Sinne Nietzsches: wie wollen dann diese erlesenen Einzelexemplare sozial miteinander auskommen? Wir wissen ja, daß der geschichtlich bekannte Mensch niemals als „Einzelner", als soziales Atom vorkommt! Wie wir in unserem physiologisch-anatomischen Bau die Geschichte unserer Gattung verkürzt darstellen (Phylogenese),

so in unserer seelischen Beschaffenheit die geistige Entwickelungsgeschichte der vorangegangenen Geschlechter. Es ist ein ewiger Irrtum des extremen Individualismus, daß irgend ein Mensch ein „Einzelner" sei. Das Ideal der vollendeten „Einzigkeit" wäre ja, daß *jeder* Mensch ausnahmslos ein homo sui generis würde — eine mythische Fiktion, eine soziologische Robinsonade. Das Kriterium der Richtigkeit eines Prinzips ist und bleibt doch aber immer seine logische Zuendedenkbarkeit. Vermag nun jemand, es sei denn im Fieberwahn, den Anarchismus zu Ende zu denken, in seine letzten dialektischen Schlupfwinkel zu verfolgen? Geht die Variabilität der Spezies homo sapiens so weit, wie ihr zu Ende gedachtes Prinzip fordert, daß jeder Mensch sich selbst sein Ein und Alles, sein Erstes und Letztes sei, daß er seine persönlichen Merkmale einzig und für sich allein habe, so daß er gar nicht — von einer Zweihändigkeit natürlich abgesehen — unter den Gattungsbegriff „Mensch" subsumiert werden könne: Warum hatte Stirner, der Vertreter des „Mir geht nichts über Mich", das possierliche Bedürfnis, einen „Verein von Egoisten" zu stiften — ein pikantes Analogon zum Verein der prinzipiellen Vereinsgegner — und warum sucht Nietzsches selbstherrlicher Zarathustra unabläßig nach *mehr* „Uebermenschen"?

Dieser Weg erweist sich also als logisch absolut ungangbar. Der Egoismus in der Soziologie ist ungefähr das, was der Satz der Identität in der Logik. Der Satz: „Ich bin ich" ist in der Logik eine leere Tautologie, in der Soziologie ein läppischer Pleonasmus.

So unentbehrlich im Haushalte des menschlichen Zusammenlebens die Individualitäten auch sein mögen, und so ungern wir selbst diese verschrobensten Exemplare von philosophisch-anarchistischen Individualitäten — Stirner und Nietzsche — aus litterarischer Gourmandise vermissen möchten: generalisiert wären sie, ästhetisch gesprochen, ein Unding, sozial gesprochen, ein Unglück. Individualitäten können immer nur Ausnahmen, nie die Regel, immer nur reizvolle Spielarten, niemals generelle Typen darstellen. Mag es tausendmal wahr sein, was wir ja selbst vertreten, daß der Sinn der Geschichte im Herausarbeiten von Persönlichkeiten zu suchen ist, daß aller Kulturfortschritt im Herauswachsen aus dem Herdentiermäßigen, im Ueberwinden der absoluten sozialen Konstanz, wie sie früheren Generationen eigen war, zu suchen ist, so ist es ebenso wahr, daß ein *Uebermaß* von sozial unverdauten

Individualitäten für das Leben der Gesellschaft nicht zu unterschätzende Gefahren in sich birgt. Soziale Plethora ist nicht minder gefahrvoll als Anämie. Gerade weil wir die Freiheit über alles schätzen, verabscheuen wir die Zügellosigkeit. Das philosophische Problem der Gesellschaft, und zwar unserer *modernen* Gesellschaft mit ihren ganz anders gearteten Voraussetzungen und ihren von der Antike völlig abweichenden soziologischen Vorbedingungen, spitzt sich also dahin zu: Wie läßt sich zwischen Individualität und Gattung, zwischen Persönlichkeit und Masse, zwischen der vom Standpunkte des Individuums aus berechtigten Forderung der *Abweichung* von der sozialen Konstanz und der vom Standpunkte der Menschheit aus ebenso berechtigten Forderung der im Gattungsinteresse der Menschheit liegenden *Aufrechterhaltung* der sozialen Konstanz ein fester Rhythmus, ein vergleichsweise ruhiges Gleichgewicht herstellen? Ist ein solches Gleichgewicht überhaupt erreichbar? Werden wir den tragischen Konflikt zwischen Gesellschaft und Staat, zwischen Individualität und Gattungsmäßigkeit zu überwinden vermögen? Wird das Ziel der Geschichte — die Maximisation der sozialen Freiheit — durch ihr bisher angewandtes Mittel — Herausarbeitung von Individualitäten — der menschlichen Gesellschaft nicht zum Fluche gereichen? Sollen wir etwa an dieser *soziologischen* Biegung des scholastischen Universalienproblems — was ist das Primäre: Individuum oder Gattung? — schmählich zu Grunde gehen, zwischen diesen beiden Mühlsteinen zerrieben werden? Soll es wirklich unser geschichtliches Schicksal sein, an diesem brudermörderischen Konflikt, diesem gleichsam ins Soziologische hinüberprojizierten Kain- und Abel-Problem, elend zu Grunde zu gehen? Soll die kaukasische Rasse, nachdem sie in ihrer aus Individualitäten erwachsenen Hochkultur augenblicklich die Führung des gesamten Menschengeschlechts unbestritten an sich gerissen hat — man werfe nur einen Blick auf Ostasien — an innerer sozialer Verblutung dahinsiechen, um ihre Weltherrschaft den sozial homogeneren, beruhigteren, geschlosseneren gelben oder schwarzen Rassen abzutreten? Dann freilich hätte Schopenhauer recht. Ginge es nach dem Kopfe der Anarchisten, dann würde sich die weiße Rasse, sofern sie *alle* Konstanz verlöre, ihren sozialen Mittelpunkt einbüßte und daher in lauter atomisierte Individualitäten zerfiele, bald genug im Bruderkrieg zerfleischen. Innerhalb der weißen Rasse würde alsdann kein Staat, keine soziale Konstanz, kein festes Aggregat mehr existieren,

sondern lauter soziale Atome — ein gesellschaftliches Tohuwabohu. Die nächste Folge wäre eine neue Völkerwanderung. Die organisierten, weil homogeneren gelben Massen würden, wie einst die Mongolen, über die unorganisierte, in zersplitterte Gesellschaftsverbände zerfallende, vermorschte und machtlose, weil sozial degenerierte, europäische Kultur herfallen, sie vandalisch vernichten.

V.

Was uns heute die Weltherrschaft sichert, das ist unser Zusammenhang und Zusammenhalt. Darin allein liegt das Geheimnis unserer Autorität. Autorität ist eben nichts weiter als organisierte Macht. Würde man dem anarchischen Individualismus nur eine kurze Weile freien Spielraum gewähren, so wäre die Auflösung dieses Machtzentrums, also innerer Zerfall, soziale Zersetzung, die nächste Folge. Dann aber würde die gelbe Hochflut unweigerlich über uns hereinbrechen und uns in ihren Wellen begraben. Die Geschichte müßte dann von vorne anfangen. Die gelbe Rasse käme obenauf. Denn Herrschaft kann nur behaupten, wer vereinheitlicht, geschlossen, kompakt organisiert ist. Viribus unitis ist immer die tiefste soziale Parole gewesen, und wird es immer bleiben. Verlieren wir diese soziale Einheitlichkeit, die staatliche Konstanz, dann muß derjenige unfehlbar die Herrschaft erringen, der über geschlossenere Einheiten, größere soziale Konstanzen verfügt, weniger individuelle Abbiegungen von dieser Konstanz in sich birgt, und das ist die gelbe, uns überdies auch numerisch überlegene Rasse. In diesem Falle freilich verliefe die Geschichte im Rhythmus der vollendeten Kreisbewegung. Schopenhauers Geschichtspessimismus triumphierte. Bald wäre die weiße Rasse, bald die gelbe obenauf — ein unheimlich eintöniger, schläfriger Kreislauf. Die Geschichte wäre alsdann ein ewiger circulus vitiosus.

Wir teilen diesen trostlosen Geschichtspessimismus nicht. Wir sehen in der geschichtlichen Bewegung keinen Kreislauf, sondern eine Spirale. Mein „System der Sozialphilosophie" habe ich deshalb auf den Namen: sozialer Optimismus getauft. Der soziologische Kain, der anarchische Individualismus, der wild-selbstsüchtige „Einzige" wird den sanftgemuten Abel, den Vertreter der Menschenliebe, des Gattungsinteresses, der staatlichen Konstanz nicht totschlagen. Letzten Endes wird nicht Willkür über Gesetzmäßigkeit, Planlosigkeit über Gemeinsamkeit und Zielbewußt-

heit, Egoismus über Altruismus, die Bestie über den Menschen den Sieg davon tragen. Die geschichtliche Bewegung geht spiralförmig aufwärts. Und wenn wir uns inmitten einer erschütternden sozialen Krise befinden, deren sozial-psychische Ursachen wir im vorstehenden aufgedeckt zu haben glauben, so „beugt sich die Spirale nur, um zu steigen". Das Dilemma: Individuum — Gattung ist kein unlösbares. Wir sind vielmehr jetzt schon im Begriff, es zu lösen. Unsere Philosophie ist zu diesem Behufe schon in Umformung begriffen. Sie beginnt endlich, sich auf ihre Aufgaben zu besinnen. Das Universum ist heute nicht mehr ihr zentrales Forschungsobjekt. Ob der Kosmos sich aus Atomen oder Energien (Kraftzentren) zusammensetzt; ob Ich und Welt, Subjekt und Objekt logisch vollziehbare Scheidungen darstellen oder im Absoluten identisch sind; ob die Spaltung der Welt in Phänomena und Noumena, wie sie Kant vornahm, das letzte Geheimnis alles Seins und Denkens enthüllt, oder der ethische Pantheismus Fichtes, der naturalistische und ästhetische Schellings, der logische Hegels das letzte Wort aller Philosophie bedeute — diese Fragen stehen heute nicht mehr im Brennpunkt aller Philosophie. Metaphysik und Erkenntnistheorie, welche letztere nichts weiter ist als eine nach innen gekehrte Metaphysik — die erstere eine Metaphysik des Seins, die letztere eine Metaphysik des Erkennens — beherrschen heute nicht mehr, wie noch vor einem Jahrzehnt etwa, die philosophischen Katheder mit monopolisierender Ausschließlichkeit. Das Sollen, die Ethik, steht vielmehr auf der philosophischen Tagesordnung, und nicht mehr, wie vor einem Menschenalter, das Erkennen, und vor zwei Menschenaltern das Sein. Das theoretische Interesse weicht auf der ganzen Linie dem praktischen. Die Philosophie vermochte diesem Zuge der Zeit nicht zu widerstehen. Der moderne Mensch will von der Philosophie heute nicht bloß erfahren, welche Beziehungsformen den Kosmos beherrschen (Metaphysik), aber ebensowenig nur, welche Beziehungsformen den inneren Kosmos, die Welt des Gedankens, regeln (Erkenntnistheorie), sondern und vor allem, welche Beziehungsformen das Zusammenwirken von Menschen bestimmen, also gleichsam den sozialen Kosmos konstituieren (Soziologie).

Das Problem der menschlichen Gesellschaft ist in ein akutes Stadium getreten. Es pocht an jede Thüre und weckt auch den verschlafensten spekulativen Träumer aus seinen Phantasien. Man harrt un-

geduldig auf Antwort. Die Philosophie darf nicht zaudern, will sie nicht Gefahr laufen, in Zukunft überhaupt nicht mehr gefragt zu werden. Und so bildet sie sich an der Wende unseres Jahrhunderts offensichtlich um. Die sozialen Probleme rücken in den Vordergrund. Der Mensch ist endlich wieder nach zwei Jahrtausenden bei sich selbst angelangt, zur philosophischen Erforschung, Beleuchtung und streng wissenschaftlichen — nicht religiösen, auch nicht bloß ethischen —, d. h. mathematisch genauen Formulierung seiner Beziehungen zur sozialen Umwelt, zu seinem Mitmenschen zurückgekehrt. Wir erleben augenblicklich eine Renaissance des Anthropozentrismus. Nur steht der heutigen Philosophie der Mensch nicht mehr, wie der früheren anthropozentrischen Weltanschauung, im Mittelpunkt des Universums, sondern nur im Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Nicht die Welt, sondern die menschliche Gesellschaft wird, wenn nicht alle Anzeichen trügen, das zentrale Problem der philosophischen „Moderne", der „Jungen". Das zwanzigste Jahrhundert wird unter den Auspizien einer in vollständiger Umwälzung begriffenen Philosophie einsetzen. Für das heranwachsende Denkergeschlecht ist der Schwerpunkt des dialektischen Fürwitzes verschoben; er heißt nicht mehr Welt, sondern Mensch. Wir stehen mit einem Worte unter dem Zeichen der werdenden Sozialphilosophie.

XII.

Lebenszweck und Lebensauffassung.

Ein großer Umschwung der Philosophie zu Gunsten der ethischen Studien vollzieht sich in allerjüngster Zeit. Wundts „Ethik" erscheint in englischer Uebersetzung, Paulsens „Ethik" in neuer Auflage. Unter den Jüngeren mühen sich Unseld, Fred Bon, v. Ehrenfels, Krueger und Stern um neue Fundamente der Ethik. Und nun mischen sich in diesen Chor aufstrebender Geister zwei Gestalten: Otto Stock, Privatdozent in Greifswald, mit einer Schrift „Lebenszweck und Lebensauffassung", 1897, und Ludwig Woltmann, Dr. med. et phil., „System des moralischen Bewußtseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus", Düsseldorf, 1898. Stock steht auf dem Boden der immanenten Philosophie (Schuppe), Woltmann auf dem des Neukantianismus (Cohen, Natorp).

Innerlich sind aber beide Denker durchaus selbständig. Sie kämpfen unter verschiedenen Fahnen den gleichen Kampf. Sie schlagen den gemeinsamen Gegner, den krassen ethischen Individualismus, mit Bravour und begegnen sich, ohne voneinander zu wissen, in einem gemeinsamen Treffpunkte: Kant. Augenblicklich ist nämlich ein soziologischer Neokantianismus in Sicht. Wie die Erkenntnistheoretiker vor einem Menschenalter etwa die Parole ausgaben „zurück auf Kant", so mehren sich die Anzeichen, daß Ethiker und Soziologen an der Wende des Jahrhunderts ebenfalls auf Kant zurückgreifen werden. Aber nicht der Kant der Kritik der reinen, sondern der Kant der Kritik der praktischen Vernunft steht jetzt im Vordergrunde. Selbst parteioffizielle

Sozialdemokraten, wie Konrad Schmidt und Bernstein, treten für eine Orientierung an Kant oder Lange ein. Und so liegt es nur im Zuge unserer Zeit, daß auch die beiden neuesten Ethiker, die von völlig verschieden gearteten Voraussetzungen, Bildungsrichtungen und Methoden ausgehen, sich gleichwohl in Kant begegnen. Nur ist Kant bei Woltmann Ausgangspunkt, bei Stock Zielpunkt der philosophischen Beweisführung. Des weiteren berühren sich beide Ethiker darin, daß sie gleicherweise den Uebergang von der Ethik zur Soziologie vermitteln. Der Accent fällt bei beiden auf die soziale Ethik. Stock hat dies noch weiter ausgeführt in seinen Abhandlungen „Individualistische und sozialistische Ethik", Beilage zur „Allgemeinen Zeitung", 19. April 1897, sowie „Psychologische und erkenntnistheoretische Begründung der Ethik", „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 111; Woltmann stellt uns (S. 318 und 353) ein Werk in Aussicht, das unmittelbar in die Soziologie einmünden soll: „Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus, Entwurf (zu) einer wissenschaftlichen Gesellschaftslehre", das inzwischen erschienen ist.

Gibt es einen Lebenszweck? Und gibt es nur einen Lebenszweck? Das ist die Kernfrage, die Otto Stock in aller Schärfe formuliert. Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich mit der Lebensauffassung aufs engste zusammen. Ehe wir den Lebenszweck ermitteln, ist die Vorfrage zu erledigen, wie wir das Leben selbst begreifen. Ist das Leben nur Offenbarungsform des Willens — sei es nun des Willens zum Leben selbst (Schopenhauer), sei es des Willens zur Macht (Nietzsche), sei es endlich des Willens zur Bewußtseins- und Kulturgemeinschaft (Wundt)? Gebührt dem Willen der Vortritt — der Primat — vor dem Intellekt (Kant)? Oder hat am Ende Spinoza gar das Richtige getroffen: „Intellectus et voluntas unum et idem sunt"?

Diese Fragen läßt Stock unentschieden. Die metaphysische Etikettenfrage, ob der Vorrang dem Willen oder dem Intellekt gebühre, mögen die Hofschranzen Ihrer — mediatisierten — Majestät Metaphysik ausmachen. Der Ursprung des Lebens reicht eben weit zurück in das Schattenland der depossedierten Majestät. Verbrennen wir die Schiffe hinter uns. Da der Ursprung des Lebens sich in unnahbares Dunkel verliert, suchen wir Sinn und Zweck des Lebens zu ermitteln. Daß aber das menschliche Zusammenleben von einem System von Zwecken beherrscht wird, dürfte nicht einmal der verbohrteste prinzipielle

Neinsager zu leugnen wagen. Alle menschlichen Willenshandlungen sind eben, wie niemand bestreiten wird, Zwecken angepaßte Bewegungen. Diese Bewegungen oder Willensakte vollziehen wir nun bei äußerem Zwang mit mechanischer Kausalität (als Ursache und Wirkung), bei innerem Zwang, d. h. bei der nach dem stärksten Motiv ausgelösten Handlung mit logischer Kausalität (als Grund und Folge). Das Einzelindividuum sowohl, als auch das Kollektivindividuum, die Gesellschaft, vollzieht keine Handlung, ohne sie bestimmten Zwecken anzupassen.

Gibt es nun ein einheitliches System von individuellen und gesellschaftlichen Zwecken? Lassen sich alle Handlungen der Menschen ebenso auf einige oberste Formeln oder gar auf eine (teleologische) zurückführen, wie wir in der Naturwissenschaft alles Geschehen überhaupt auf mechanisch wirkende Einheitsformeln zurückgeführt haben? Lassen sich solche Gesetze, wie z. B. das Fallgesetz, das Gesetz der Schwere, das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft auch für menschliche Handlungen ausfindig machen? Hat Kant in der transcendentalen Analytik die Frage aufgeworfen und bejaht, ob es Gesetze a priori gibt, so drängt sich heute dem Ethiker die Parallelfrage unabweislich auf die Lippen: gibt es Zwecke a priori? Und wenn es solche gibt, kann ein notwendiger und allgemein gültiger Wertungsmaßstab menschlicher Handlungen ausgemittelt werden? Jede einzelne Handlung des Menschen wäre alsdann, falls die Frage bejaht würde, ebensosehr Spezialfall der gefundenen ethischen Norm, wie der einzelne zu Boden fallende Stein als Spezialfall dem Gesetz der Schwere gehorcht. Lassen sich jedoch solche Formeln für das menschliche Handeln nicht ermitteln; gibt es keine Einheitspunkte, unter welche jede menschliche Handlung als Spezialfall subsumiert werden kann, dann zerfällt alles menschliche Handeln in zusammenhanglose Atome, in ein tolles, wirres Chaos — und der Anarchismus hätte das letzte Wort in der Geschichte.

In Wirklichkeit aber ist der Anarchismus in der Ethik, was der Fetischismus in der Religion. Ist dem Naturmenschen alles Naturgeschehen nur wilder Wirrwarr, willkürliches Zufallsspiel erdichteter Göttergestalten und hat erst das vorgeschrittene Naturerkennen Ordnung, Sinn und Zusammenhang in diese scheinbare Wirrnis gebracht, so daß Milliarden Naturvorgänge vermittelst weniger Formeln nunmehr mit kristallheller Klarheit als zusammengehörig hervortreten, so wird auch in

der Welt der menschlichen Handlungen durch das Auffinden der Formeln, nach denen sich diese ebenso richten, wie die einzelnen Naturvorgänge nach Naturgesetzen, der Zufall vollständig eliminiert.

Nun fragt es sich noch, ob sämtliche Zwecke der Menschen ebenso in einen Endzweck (τέλος) der Societas humana ausmünden, wie sich sämtliche Naturgesetze auf das eine Grundgesetz von der Erhaltung der Energie zurückführen lassen. Mit anderen Worten: gibt es einen und nur einen notwendigen Zweck, dem alle menschlichen Handlungen ebenso unterworfen sind, wie etwa alle Körper dem Gesetz der Schwere? Jawohl, antwortet Otto Stock (S. 35, 42, 47, 50), indem er sich, in scharfem Gegensatz zu Simmel, auf den Boden des entschiedenen ethischen Monismus stellt. Es gibt einen letzten „Einheitspunkt der sittlichen Zwecke". Das System von Zwecken, dem jede menschliche Handlung als Spezialfall untergeordnet werden kann, läuft in eine Pyramide aus, deren Basis zahllose Einzelzwecke darstellt, deren Spitze aber in einen einzigen, absoluten Zweck ausläuft — „ein höchster, überindividueller und absoluter Zweck, der lustbringend nicht nur für dieses oder jenes Individuum, sondern für alle ist" (S. 47). In der Uebereinstimmung aller Einzelzwecke mit diesem absoluten Zweck sieht er das Wesen des kategorischen Imperativs.

Eine erkenntnistheoretische Erörterung über den Gesetzesbegriff ließ sich an diesem Punkte der Untersuchung nicht abweisen. Die Helmholtzsche Auffassung der Naturgesetze als Gattungsbegriffe wird mit vollem Recht auf Schleiermacher zurückgeführt (S. 51 ff.) Die Herausarbeitung dieses historischen Zusammenhanges ist um so mehr anzuerkennen, als eine jüngere Königsberger Dissertation — Otto Lockner: „Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz?" Königsberg, 1897 — dem Problem in der Detailuntersuchung nachgegangen ist, ohne den von Stock aufgedeckten Zusammenhang von Helmholtz und Schleiermacher zu bemerken. Selbst die in der heutigen Entwickelungsethik seit Spencer eingebürgerte Ansicht, daß die Unsittlichkeit zum Sittengesetz sich nicht anders verhalte, als die Abnormität zum Naturgesetz, hat Schleiermacher bereits in genialer Konzeption vorweggenommen. Gewiß sind Naturgesetze wie Sittengesetze als Gattungsbegriffe nur logische Kategorien, d. h. als bloße Denknotwendigkeiten gegeben. Aber diese Notwendigkeiten sind unsere natürliche Schranke. Eine andere denn eine Denknotwendigkeit gibt es für uns schlechterdings nicht. Nur dasjenige, wozu unsere Gattungsbegriffe

uns innerlich nötigen, gilt uns als notwendig und allgemein. Hier kommen wir über Kant nicht hinweg.

Und doch gibt es auch im Denken Unterschiede zwischen Naturgesetzen und Sittengesetzen. Jene schließen ihrem Begriffe nach ein Müssen, diese nur ein Sollen in sich ein; jene stellen einen mechanischen Zwang, diese nur ein ethisches Gebot dar. Der Gegensatz zwischen Naturgesetz und Sittengesetz dürfte sich am besten auf folgende knappe Form bringen lassen; die Naturgesetze, welche den Gegenstand der theoretischen Vernunft bilden, gehen auf das Sein und haben eben darum unbedingte Geltung für die empirische Welt; die Sittengesetze hingegen, welche den Inhalt der praktischen Vernunft ausmachen, gehen auf das Sollen und gelten nur für das sittliche Bewußtsein, welches autonom — selbstgesetzlich — auftritt. Naturgesetze dulden keinerlei Freiheit, Sittengesetze hingegen fordern und setzen sie unbedingt voraus. Stock findet (S. 55 und 66) dafür die Formel: Das Sittengesetz wirkt nicht unbedingt, aber es fordert unbedingt. Worauf gründet es diese Forderung? Die Formel lautet natürlich: „Du sollst!" Warum aber soll ich? Was heißt „Sollen"?

Warum sollen wir sittlich sein?

Kant hat den Begriff des Sollens in den Mittelpunkt der Ethik gestellt, ohne ihn ausreichend zu begründen[1]). Ihm ist das Sollen eine unmittelbare Ueberzeugung. Eben damit aber nimmt Kant das zu Beweisende als bewiesen vorweg. Das verpflichtende Moment in der Sittlichkeit bedarf durchaus einer festeren Fundamentierung, als die landläufigen ethischen Systeme sie bieten. Der österreichische Philosoph Meinong hat denn auch in seinen psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie das Problem des Sollens an der Wurzel zu packen versucht. Mit Meinong setzt sich nun Otto Stock (a. a. O. S. 61 ff.) kritisch auseinander. Hingegen vermisse ich bei Stock ein in diesem Zusammenhang kaum abzuweisendes Eingehen auf das erste Kapitel von Simmels Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892, wo der Begriff des Sollens (S. 1—84) eine scharfe Analyse erfahren hat. An Simmels Definition „Das Sollen ist ein Denkmodus wie das Futurum und das Präteritum, oder wie der Konjunktiv und der Optativ; durch die Form

[1]) Fred Bon, „Ueber das Sollen und das Gute", geht dieser Frage der neueren Ethik auf den Grund.

des Imperativ hat die Sprache diesem Verhalten Ausdruck gegeben" (I, 9), kann heute nur derjenige achtlos vorbeigehen, der sie entweder nicht kennt, oder nicht kennen will. Bei Stock trifft diese Alternative nicht zu; denn er kennt und bekämpft Simmel (S. 41 f. u. ö.). Nur gegen dessen Definition des Sollens verhält er sich spröde (S. 128). Hier muß der Kritiker dem Autor eine neue Nuance des Sollens entgegenhalten: Du *sollst* Simmels Definition des Sollens beachten! Stocks Zurückführung des Sollens auf das notwendig Gewollte, auf den notwendigen überindividuellen Zweck (S. 70), dürfte freilich Schuppes Beifall in weit höherem Maße erringen, als den Simmels. Immerhin ist anzuerkennen, daß auch Stock jede Autoritätsmoral, gleich Kant, als heteronomisch verwirft (S. 73 ff.). Daß wir *sollen*, weil Kirche, Staat oder Gesellschaft *wollen*, das leuchtet in der That nur noch ethisch Farbenblinden ein. Die politische Autoritätsmoral, die uns auf ein bestimmtes, programmatisch zusammengefaßtes Credo dogmatisch festlegen möchte — vide zum Beispiel das kommunistische Manifest —, vermag unserem Bedürfnis nach *autonomer* Begründung alles Sollens ebensowenig zu entsprechen, wie die theologische Autoritätsmoral, die ihr schneidend scharfes „Du sollst" auf Offenbarungsgebote stützt, die sich unserer wissenschaftlichen Kontrolle ein für allemal entziehen.

Kann also das verpflichtende Moment des Sittengesetzes unmöglich außerhalb unser liegen, sondern nur aus uns selbst stammen, weil es dann und *nur* dann auf unbedingte Gültigkeit Anspruch erheben darf, so müssen wir an uns selbst die bange Frage im millionenstimmigen Echo richten, welche wir im stillen Kämmerlein, von Zweifelsucht zerkrallt, unzähligemal uns vorgelegt haben: Warum sollen wir denn eigentlich sittlich sein? Und wenn wir es wollen, wie müssen wir es anstellen, das sittliche Ideal, wie es uns verschwommen vorschwebt, zu erfüllen?

Auf die erste Frage gibt es neben dem Kantischen Imperativ noch eine, und nur eine entscheidende Antwort: wir sollen deshalb sittlich sein, weil wir, durch unsere menschliche Stammesnatur gedrängt, notwendig glücklich sein wollen. Das ist, wie Sokrates bereits gesehen hat, unser letzter, oberster Lebenszweck. Beginnend mit der eigenen Glückseligkeit — jede wissenschaftliche Ethik ist nach ihrem Ausgangspunkte Individualethik, nicht Sozialethik (Stock S. 80) — steigt man allmählich auf zum Sozialeudämonismus, zum Kollektivglück aller. Sitt-

lich sein heißt nun, diesen obersten Lebenszweck mit den denkbar vollkommensten Mitteln zu erreichen suchen. Die Gattungsglückseligkeit als letzter Zweck ist das überindividuelle Gesetz.

Dem Gesetz der Erhaltung der Energie im Makrokosmos, in der gesamten Natur, läuft im Mikrokosmos, in der Welt der menschlichen Gesellschaft, parallel das Gesetz der Erhaltung der psychischen Energie, der lustspendenden Motive, welche unser gesellschaftliches Dasein ebenso normieren, wie das Gesetz von der Erhaltung der Energie unser physisches Dasein. Jede individuelle Handlung diesem überindividuellen Gesetz bewußt unterordnen und anpassen, ist sittliches Gebot. Ist das Naturgesetz ein blindes Fatum, das dir mit finsterer Stentorstimme entgegendonnert: „Du mußt", so ist das Sittengesetz die holde Fee, welche dir in weichen, schmeichelnden Flüstertönen zuraunt: „Du sollst" — glücklich sein. Den Naturgesetzen *muß* man gehorchen, weil sie die seiende Welt einschließen und auf der eisigkalten Kausalverbindung von Ursache und Wirkung beruhen, so daß es gegen diese fatalistische Instanz kein Veto, keinen Appell gibt; den Sittengesetzen *soll* man sich unterwerfen, weil sie auf der geschmeidigeren Kausalverbindung von Zweck und Mittel beruhen, welche uns die Mittel nur dann aufnötigen, wenn wir die Zwecke wollen. Da wir aber, sofern wir normal organisiert sind, den obersten Lebenszweck — die Glückseligkeit — notwendig bejahen müssen, so werden wir auch die dazu führenden Mittel gutzuheißen haben. Da wir also — nach Stock — nur das Selbstgewollte sollen können, so lautet die abschließende, den Kantischen Rigorismus ablehnende Antwort auf die uralte ethische Rätselfrage: Warum sollen wir sittlich sein? nicht anders als: *Weil wir glücklich sein wollen!*

Und nun zur zweiten Frage: Wie sollen wir sittlich sein? Gesetzt, der generelle Lebenszweck, die notwendige, überindividuelle Glückseligkeit sei allgemein anerkannt: welche sind die Mittel, die uns diesem aus Aeonenferne winkenden Ziele entgegenführen? Das rudimentäre Mittel ist die unbedingte Bejahung des Lebens. „Wer das Leben als Zweck streicht, streicht für sich alle Werte" (S. 92). Zu einer ähnlichen Formel gelangt Woltmann (S. 273). In diesem Zusammenhang darf ich wohl daran erinnern, daß ich in meiner Sozialphilosophie [1]) zur Begründung eines sozialen Optimismus das gleiche Leitmotiv einführe: „Wir sind

[1]) Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, Enke, 1897.

im Begriffe, die lebensverneinenden buddhistischen Elemente unseres ethischen Denkens, wie sie uns die Religionen in ihrer Entsagungsmoral und die Philosophien zuletzt in Schopenhauers Mitleidsmoral zum Unglück des Menschengeschlechts dosenweise eingeträufelt haben, allgemach zu überwinden. Die Hauptkrise scheint in dem sich auslebenden, völlig entarteten Pessimismus überstanden, und wir befinden uns augenblicklich offensichtlich im Stadium der ethischen Rekonvalescenz. Durch alle neueren Ethiken klingt das gleiche Leitmotiv hindurch: ‚Wir wollen leben!'" (S. 696).

Was heißt aber leben? Worin ist das unterscheidende Merkmal des menschlichen im Gegensatz zum tierischen Leben zu suchen? Der Selbsterhaltungstrieb, der uns zur Behauptung unserer physischen Existenz drängt, ist uns mit den Tieren gemeinsam. Besitzen wir auch unvergleichlich verfeinertere Mittel zur Selbstbehauptung unserer physischen Existenz, so teilen wir doch den Trieb selbst und dieses sein Ziel mit der Tierwelt. Worin liegt also das Auszeichnende gerade des menschlichen Willens zum Leben? Nietzsche antwortet bekanntlich mit einer soziologischen Umbiegung der Schopenhauerschen Formel: Wille zur Macht. Hier stemmt sich nun Stock allen Voluntaristen trotzig entgegen, macht mit scharfer Geflissentlichkeit Kehrt und biegt zurück zu Sokrates und Spinoza: „Unser Wille zum Leben ist seinem Wesen nach Wille zur Erkenntnis" (S. 99). Das τέλος schlechthin, der höchste und absolute Zweck ist das Wissen. Das sokratische Wort: Tugend ist Wissen, die klassische Formel alles Intellektualismus, vertieft und verfeinert durch Spinoza, wird von Stock aufgegriffen und mit einem respektablen Aufwand von Scharfsinn gegen die widerstrebenden „Voluntaristen" von links und rechts tapfer verteidigt.

Durch das Wissen überwinden wir die Schranken der Subjektivität. Je mannigfaltiger und umfassender das menschliche Wissen sich gestaltet, um so leichter fällt es dem Menschen, seine subjektive Besonderheit zu durchbrechen. Mit reicherem Wissen wird unser Urteil unpersönlicher, objektiver. Dem Laboratoriumsdiener von Helmholtz ist sein Ich die Welt, Helmholtz selbst aber die Welt das Ich. Durch das Wissen steigert sich die individuelle Selbstbehauptung des Menschen zur überindividuellen Selbstüberwindung (S. 109). Das wissende Individuum, das den Zusammenhang menschlicher Zwecke zu überblicken vermag, durchschaut die Unzulänglichkeit des Individuellen und erhebt sich aus

dieser Erkenntnis heraus zum Universellen. „Gerade das gesteigerte Persönlichkeitsbewußtsein unserer Gegenwart ist die Grundlage des Gesellschaftsbewußtseins" (S. 117). Vergl. dazu meine Sozialphilosophie, S. 745. Aus dieser Bewußtseinsgemeinschaft erwächst allmählich ein Gemeinschaftsbewußtsein, welches das Sittliche als Pflicht und als unendliche Aufgabe erfaßt. Wem nun die Selbstbehauptung Selbstzweck ist und bleibt, dem ist ethisch nicht beizukommen; er ist kulturlich zurückgeblieben, moralisch degeneriert — ein sittlicher Krüppel. Nur als Mittel zu einem überindividuellen Zweck behauptet die Selbsterhaltung ihren Platz wie ihr Recht; ihr Ziel muß überindividuell, absolut sein, und dieses Ziel heißt Wahrheit. „Sittlich sind die Zwecke, die dem absoluten Zweck, der Erkenntnis oder der Wahrheit dienen, unsittlich die ihm widersprechenden" (S. 129). Und Stock ist ethischer Optimist genug, dem Wachstum der Sittlichkeit die gleiche Steigerungsfähigkeit zuzuschreiben wie der Erkenntnis von Sinn und Zweck des Lebens. Buckle hat bekanntlich umgekehrt behauptet, daß aller Fortschritt sich nur als ein intellektueller, aber nicht als moralischer entpuppt. Ueber diese gegensätzliche, weit verbreitete Meinung setzt sich unser Autor, sehr zum Schaden seines Werkes, stillschweigend hinweg.

Stock ist durch und durch Rationalist. Die Ratio, das geläuterte Denken, ist ihm Sinn und Zweck des menschlichen Lebens. Nicht bloß muß nach ihm die Tugend auf das Denken zurückgeführt werden, sondern „Tugend ist Denken überhaupt" (S. 143). „Das Sittliche, können wir sagen, ist objektiv angesehen Wahrheit, subjektiv im einzelnen Wollen Klarheit, im Zusammenhang des Wollens Weisheit (S. 141). Wie sollen wir also sittlich sein? Nur indem wir arbeiten, insbesondere geistig an uns arbeiten (Fichte). Die (wissenschaftliche) Arbeit, die einzelne begnadete Naturen in selbstthätiger, zugleich aber auch andere fördernder Weise vollbringen können, ist somit „Voraussetzung aller Sittlichkeit" (S. 146).

Man sieht, Stock scheut vor keiner Konsequenz zurück. Er hat sogar den Mut des Zurücklenkens. Die verlassene Position der Aufklärungsphilosophie des vorigen Jahrhunderts, welche das Heil der Menschheit von der Vertiefung und Verbreitung menschlichen Wissens erwartete, findet hier einen energischen Wortführer. Nur die zerfetzte Fahne wird preisgegeben. Das Wort „Aufklärung", das man im vorigen Jahrhundert als stolzes Motto ständig im Munde führte, ist etwas anrüchig

geworden, abgeblaßt und abgegriffen. Stock scheut sich offensichtlich vor der Berührung mit dem in die historische Acht gethanen Ausdruck: Aufklärung. Das verrufene Schlagwort wird wie die Mistelsucht gemieden. Stock hat unrecht. Wir haben keine Veranlassung, die Aufklärungsperiode in Bausch und Bogen zu verdammen, weil die Mehrzahl der Lehrbuchschreiber sie geschichtlich in Bann gethan hat.

Kant sagt einmal: Die Metaphysik ist das Ideal einer Wissenschaft, aber es ist noch keine geschrieben worden. So möchte ich die Aufklärung als das Ideal des menschlichen Zusammenlebens, als den tiefsten Sinn aller Sittlichkeit hinstellen; aber es ist noch keine zu stande gekommen. Was ich unter wahrer Aufklärung verstehe und warum ich sie sehnsüchtig herbeiwünsche, habe ich in meiner Sozialphilosophie (S. 688 ff.) angedeutet. Dort wird die Standarte des reinen Intellektualismus, welche im Wissen Lösung sucht und Erlösung findet, ohne Scheu aufgepflanzt. Stock teilt diesen Standpunkt, aber er vertritt ihn nicht offen und nachdrücklich genug.

So unmodern-aufklärerisch, so altväterlich-antinietzscheisch es auch klingen mag, so stehe ich doch nicht an, auf die beiden hier aufgeworfenen Grundfragen der Ethik rund und nett so zu antworten: Warum sollen wir sittlich sein? Weil wir glücklich sein wollen. Wie sollen wir sittlich sein? Indem wir lernen, stündlich zulernen, arbeiten, an uns geistig arbeiten, den Zusammenhang des Weltganzen (Naturwissenschaften) und der Menschenschicksale (Geisteswissenschaften) erforschen. Aus der Einsicht in diesen Zusammenhang erwächst in uns die Kraft, unsere eigensüchtigen Triebe zu sänftigen, die Instinkte zu adeln, um solchergestalt die letzten Reste unserer angestammten Raubtiernatur mit Stumpf und Stiel auszumerzen.

Seit Nietzsche sind freilich die Raubtierinstinkte wieder Trumpf. Sensilbe Naturen, welche aus lauter Nerven zusammengesetzt sind und daher die Muskelmenschen um so mehr beneiden, je weniger Mark sie selbst in ihren Knochen verspüren, treiben jetzt einen förmlichen Kultus der Instinkte. Der uralte Prozeß: Wille contra Intellekt, den Schopenhauer in eine höhere Instanz — die Kunst — verwiesen hatte, scheint jetzt in den Kreisen der dialektischen Demimonde durch den brutalen, eine Renaissance der Raubtiernatur heraufbeschwörenden „Machtwillen" Nietzsches zu Gunsten des Voluntarismus entschieden worden zu sein. Entschieden von wem? Von der Philosophie des Boulevards, von jenen

Auch-Philosophen, deren „Liebelei" mit Dame Σοφία aus dem Stadium des Flirtens nicht hinausgelangt ist. Die Wiederverherrlichung der Instinkte, die Anpreisung der dunklen, unterbewußten oder auch unbewußten auf Kosten der klaren Vorstellungen und adäquaten Ideen, ist Rückfall in die Tierheit, ist eine geistige Seuche. Was die Flagellanten für den Körper waren, das sind die Verherrlicher des Instinkts für den Geist; jene wollten sich durch blutige Geißelhiebe entkörpern, diese wollen sich durch blutige Verhöhnung aller gehobenen und verfeinerten Vernünftigkeit entgeistigen.

Solche Verwirrungen pflegen zum Glück nur epidemisch um sich zu greifen, und nicht endemisch sich einzunisten, wenn sie auch Krankheitsstoffe aller Art im Keime zurücklassen. Wir geben darum den Prozeß noch lange nicht verloren, appellieren vielmehr an die höchste Instanz: den gesunden Menschenverstand.

Augenblicklich ist die „Partei Wille", mit ihrem advocatus diaboli: Instinkt, im Vorsprung. Es ist daher an der Zeit, daß alle Mannen der „Gegenpartei Intellekt", mit ihrem advocatus dei: Aufklärung, auf den Plan treten, um ihr besseres Recht vor dem Forum des gesunden Menschenverstandes zu vertreten. Mir ist der endgültige Ausgang des Prozesses nicht zweifelhaft: der Instinkt und sein Wappentier, „die blonde Bestie" Nietzsches, werden zu ewigem Kerker verurteilt, während die Aufklärung mit ihrem die Tierheit überwindenden Symbol, dem Alphabet, endgültig obsiegt und nach und nach unseren gesamten Erdkreis erobert.

XIII.

Darwinistische und sozialistische Ethik.

Der Entwickelungsgedanke beginnt heute erst seine ganze Fruchtbarkeit zu entfalten. Was Galileis Fallgesetz und Newtons Gravitationsgesetz für das 17., Lavoisiers Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und das Mayer-Helmholtzsche Gesetz von der Erhaltung der Energie für unser 19. Jahrhundert bedeutete, das wird das von Darwin und Haeckel formulierte biogenetische Grundgesetz voraussichtlich dem kommenden Jahrhundert leisten. Die evolutionistische Weltbegreifung ist augenblicklich daran, sämtliche Wissenszweige in ihren Bannkreis zu ziehen. Die deskriptiven Naturwissenschaften sind heute schon samt und sonders in ihren Methoden dem Evolutionismus anheimgefallen; die Geisteswissenschaften werden demnächst spröde nachfolgen.

Wir sehen heute allesamt den Welt- und Gesellschaftszusammenhang mit anderen Augen an, als unsere Vorfahren. Alles Weltgeschehen deutete das Altertum substantivisch, als Personen oder *Gegenstände* (Naturkräfte waren ihm Götter bezw. Substanzen), das Mittelalter vorwiegend adjektivisch, als *Eigenschaften* (Naturkräfte waren ihm Eigenschaften — Attribute — Gottes), die Neuzeit modaliter als *Zustände* (Naturkräfte waren Zustands- bezw. Aggregatformen der Materie); unser heutiges Denken hingegen begreift alles Weltgeschehen vorzugsweise relativisch, als *Beziehungen* (Naturkräfte sind Wechselwirkungen von hypothetisch angenommenen Atomen oder Kraftzentren).

Diese evolutionistische Denkweise, der wir uns immer ausgesprochener anpassen und auf welche wir daher unser Associationssystem sehr bald ganz einstellen werden, bringt nunmehr auch in die neuere Ethik ein.

Es ist eine überraschende Beobachtung, daß die beiden jüngsten Ethiker, Stock und Woltmann, welche in ihrer Methode und Gedankenführung weit auseinandergehen, in diesem Punkte zusammentreffen. Das biogenetische Grundgesetz, nach welchem die Keimesgeschichte einen Auszug aus der Stammesgeschichte darstellt, interpretiert Stock (a. a. O. S. 116, 167 u. ö.) dahin, daß die ontogenetische Entwickelung der Individualität der phylogenetischen durchaus entspreche, daß somit jede höhere Stufe der moralischen Entwickelung die früheren einschließe, während Woltmann für den gleichen Gedanken die glückliche Wendung findet, daß die Philosophie eine logische Wiederholung der Stammesgeschichte der Menschheit darstelle (s. Einl. S. VII, S. 22, 125, 150 u. ö.). Aller Evolutionismus mündet nun aber notwendig in einen sozialen Optimismus ein, dessen Wesen ich im Schlußkapitel meiner Sozialphilosophie (S. 750 ff.) zu kennzeichnen versucht habe. Und so lautet denn auch das Schlußurteil Otto Stocks: „Der Sozialeudämonismus (Utilitarismus) oder Sozialismus ist die vorherrschende sittliche Anschauung geworden" (S. 174), während Woltmann diesem Eudämonismus die knappe Fassung gibt: „Das Glück ist die Wahrheit des Lebens" (S. 273) [schärfer noch, fast an die hedonische Grundformel erinnernd, S. 287].

Der Evolutionismus bricht mit dem Dingbegriff, dem Denkmittel der Substantialität, welches frühere Generationen beherrscht hat. Mit dem alten Heraklit ruft er den Vertretern des Substanzbegriffs zu: Nichts ist, sondern alles wird. Ihr seht überall nur Fixes, Starres, verharrendes Sein; euch ist der Kosmos ein ewiges Zugleich (πάντα ὁμοῦ), wandellose Dieselbigkeit; selbst Gattungen und Arten sind euch unveränderliche Wesenheiten, gleichsam petrifizierte Schöpfungsgedanken. Wir hingegen denken uns den Kosmos als ruheloses Auf-und-ab; selbst das Planetensystem ist nur etwas Gewordenes, durch Attraktion und Repulsion Entstandenes, also nach bestimmten Bewegungsgesetzen Entwickeltes. Auch Berge und Gletscher, die Symbole aller Stetigkeit, haben ihr Wachstum, sind in ständiger, wenn auch unmerklicher Umformung begriffen. Ja sogar Arten variieren. Die früher mit Fanatismus verfochtene Stabilität der Arten war die Hochburg des Denkmittels der Substantialität. Jetzt ist auch in diese Bresche gelegt. Sind sogar die Arten Wandlungen unterworfen, dann steht nichts mehr still auf Erden. Freilich muß dann unser Gehirn kehrt machen und umlernen.

Wie es sich dazu bequemt hat, die für ruhend gehaltene Erde sich in ständiger Achsendrehung zu denken, so wird es sich jetzt auch darein finden müssen, alle Ruhe nur als unscheinbare, infinitemale Bewegung zu begreifen und sich das Weltbild nach dem Schema „Nichts ist dauernder als der Wechsel" zurechtzulegen.

Die Ethik vermag diesem Zuge der Zeit, diesem generellen Umlernungsprozeß, welcher unser Gehirn so präpariert, daß es die Associationen der Beziehungsbegriffe (Relation) ausbildet auf Kosten der bisher bevorzugten Zustandsbegriffe (Modalität), am wenigsten zu widerstehen. Schon Spencer hat die Darwinsche Formel umgemodelt, ergänzt und vor allen Dingen in die Welt des sittlichen Bewußtseins hinübergepflanzt. Spencers jüngst abgeschlossene Ethik kann man getrost als das Modell eines evolutionistischen Sozialutilitarismus ansehen, während man Wundts Ethik mit ihrer scharfen Hervorkehrung des sittlichen Fortschritts als den Typus eines idealistischen Evolutionismus hinstellen darf. Der evolutionistischen Betrachtungsweise kann sich also heute der Ethiker ebensowenig mehr entziehen, wie der Biologe — gleichviel, ob man die Darwinsche Formel mit den strengen Dogmatikern des Darwinismus für abgeschlossen oder, dem Entwickelungsgedanken auch in diesem Punkte getreu, für entwickelungs- und abänderungsfähig hält. Was wir von Darwin einmal und für immer gelernt haben, ist nämlich weniger eine starre, biologische Formel, dem Gravitationsgesetz Newtons etwa vergleichbar, als vielmehr ein Forschungsprinzip. Von Newtons Gravitationsgesetz haben wir das Forschungsprinzip abgelernt, den Kosmos unter dem Gesichtswinkel verharrender Zustände, von der biogenetischen Grundformel Darwins und Haeckels haben wir das Forschungsprinzip abgeleitet, alles Geschehen unter dem Gesichtswinkel verharrender Beziehungen zu betrachten. Dieses Forschungsprinzip, diese Denkmethode Darwins wird bleiben, auch wenn von seiner Theorie nur noch begriffliche Fetzen sich erhalten sollten. Höchst bezeichnend für den reißenden Fortschritt, den die Darwinsche (evolutionistische) Denkmethode allüberall offenbart, war mir der Umstand, daß ein Philosoph, wie Friedrich Paulsen, in dessen Geiste das von Kant so glücklich gekennzeichnete „metaphysische Bedürfnis" unentwurzelbar festhaftet, in seiner jüngst in 2. Auflage erschienenen bedeutsamen Darstellung Kants (Fromanns Klassiker der Philosophie VII, S. 202 f.) nicht umhin konnte, Kants Erkenntnistheorie auch

vom Standpunkte der „entwickelungsgeschichtlichen Biologie" aus zu beleuchten.

Kant und Darwin, so dürfte das Schlagwort des beginnenden Jahrhunderts heißen, und so lautet auch die gemeinsame Parole der beiden jüngsten Versuche, das sittliche Leben in seinen tiefsten Wurzeln zu packen. Nur stellt sich diese Syntheſe bei Stock als stillschweigendes Resultat erst gegen den Schluß des Buches (S. 172 ff.) ein, während Woltmann diese Synthese zum deutlich markierten Ausgangspunkte nimmt. Bei Woltmann mischt sich freilich ein neuer Faktor ein, mit welchem Stock, sehr zum Schaden seines Buches, gar nicht gerechnet hat: Marx.

Der Weg zum „neuen Gewissen", welches Woltmann entdecken bezw. auf eine knappe Formel bannen möchte, beginnt an einem gedanklichen Kreuzungspunkt, in welchem sich die drei — nach der Auffassung Woltmanns — befahrensten Heerstraßen des europäischen Denkens begegnen, und diese heißen: Kant, Darwin, Marx. Woltmann unternimmt also nichts Geringeres als Kritizismus, Evolutionismus und Sozialismus, die sonst als getrennte, in der Regel sogar als feindliche Denkrichtungen einander gegenüberstehen, dialektisch zu versöhnen und ethisch in eins zu bilden. Das Wagnis ist interessant, wenn es auch im ersten Wurf nicht durchgreifend gelungen ist.

Zu Anfang war moralisch weder das Wort, noch die That, sondern das Erleben. Seit Avenarius hat nämlich das innere Erlebnis als Ausgangspunkt jeder Theorie philosophischen Kurs. Auch Woltmann setzt mit diesem moralischen Erlebnis ein. Die ethische Wissenschaft stellt sich ihm dar als eine ideale oder gedankliche Reproduktion der moralischen Erfahrung der gesamten Menschheit gemäß den Gesetzen logischen Denkens (S. 13). In diesem Satze feiern kritische und genetische Methode, Kant und Darwin, ihr Verbrüderungsfest. Die moralische Erfahrung und deren „Reproduktion" deutet auf Darwin, das logische Gesetz auf Kant (vgl. auch Woltmann S. 12—23, 294 u. ö.). Nur will es mir nicht recht einleuchten, wie aus der moralischen Erfahrung allgemein gültige und notwendige Gesetze des Bewußtseins (S. 17) abgeleitet werden können. Nach Kant wäre dies unmöglich, doppelt unmöglich, wenn man Kant so nahe an Platon heranrückt, wie es unser Autor (S. 19 ff. u. ö.) thut, ohne zu bedenken, daß Kant die Trennungslinie zwischen sich und Platon mit folgenden

Worten: Die Ideen sind bei ihm (Platon) Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen wie die Kategorien (Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Adickes S. 308), scharf genug markiert hat. Aus moralischer Erfahrung kann aber ein logisches Gesetz nach Kant unmöglich abgeleitet werden, weil Erfahrung immer wieder nur ein Hier und Jetzt, aber niemals ein Ueberall und Immer — Notwendigkeit und Allgemeinheit, wie der Gesetzesbegriff sie fordert — zu gewährleisten vermag. Woher stammt also der „logisch-begriffliche Apparat" des Menschengeschlechts? Worauf gründet sich jene „logische Einheit" des homo sapiens, welche von Kant bis zum Buschmann herabreichen soll? (S. 27). Die Einheit der Abstammung, an welche Woltmann denkt, gehört ja doch zu den umstrittensten Fragen der neueren Anthropologie. Daß sie nicht mehr angezweifelt werden kann, wie Woltmann S. 120 keck behauptet, ist pure Willkür [1]).

In der That verliert sich Woltmann in seinem an Riehl und Cohen orientierten Neokantianismus zu tief ins Metaphysische. In seiner Gleichsetzung von Denkgesetzen mit Naturgesetzen versteigt er sich zu einer Identitätsphilosophie, die sich sogar der Metaphysik Schellings auf Sprungweite nähert. Kant hatte nur gesagt: Naturgesetze sind Denkgesetze. Woltmann dreht nun aber mit Hegel den Satz um: Denkgesetze sind Naturgesetze. Eben damit aber ist Kant auf den Kopf gestellt. Kant wollte die ontologische Gesetzmäßigkeit auf logische zurückführen, das war seine Entdeckung, sein „kopernikanischer" Standpunkt. Es gibt keine Naturgesetze an sich, sondern nur als Funktionen unseres Verstandes, als Interpretation des Mannigfaltigen in der Erscheinung und deren Zusammenfassung zur Einheit des Bewußtseins. Woltmann aber sind umgekehrt die logischen Gesetze ontologische Gesetze (S. 28), das Sein des Prius, das Denken des Posterius. Zwischen Denken und Sein besteht eine Art von „prästabilierter Harmonie". Hat Woltmann vergessen, was Kant am Schlusse seiner transcendentalen Analytik unter dem Titel „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" gegen diese Anticipation des Geistes durch die Natur, des Denkens durch das Sein, gegen Leibniz vorgebracht hat?

In seinen Dialogen über „natürliche Religion" spottet Hume einmal über diesen thörichten Anthropomorphismus, welcher die Rinden-

[1]) Vgl. darüber meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 58 f.

erregung im menschlichen Gehirn zum Maßstab des Universums erhebt, indem er diesem einen Arachnomorphismus gegenüberstellt, d. h. einem Weltbilde der Spinnen, welche den Zusammenhang des Weltganzen aus einer „kosmischen Spinnkraft" herleiten wollten. Statt Schelling und Hegel hätte Woltmann etwas fleißiger Hume lesen sollen, und zwar nicht bloß Treatise und Inquiry (S. 30), sondern und vor allem die Essays. Er wäre dann vor dem Schicksal bewahrt geblieben, einen Neokantianismus vertreten zu wollen, in Wirklichkeit aber — vielfach unbewußt — einem Neohegelianismus zu verfallen.

Nicht das mache ich Woltmann zum Vorwurf, daß er den flachen, erkenntnistheoretisch unfruchtbaren Naturalismus preisgibt. Ich weiß mich vielmehr darin eins mit ihm, daß die Physik als Weltanschauung kritisch unmöglich ist, weil sie den Begriff der Natur noch lange nicht erschöpft. Sie löst alle Qualitäten in Quantitäten auf, läßt also die Welt der Gefühle als bloßer Qualitäten achtlos beiseite. Die Naturwissenschaft ist schon darum nicht die ganze Wahrheit, weil sie für Religion und Kunst, die doch auch ein Stück Natur, für den Menschen sogar das wichtigste Stück Natur sind, keinen Platz, kein Erklärungsprinzip zur Hand hat. Die Ethik wird also, gleichsam als Physik der menschlichen Gefühle, neben den Naturwissenschaften stets ihren Rang wie ihr Recht behaupten dürfen — ob auch einen Vorrang, den vielberufenen Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft: das ist eine dialektische Etikettenfrage, auf welche ich geringeres Gewicht lege als Woltmann. Was ich hingegen Woltmann kritisch vorzurücken nicht umhin kann, das ist eine allzu große Elastizität und Anpassungsfähigkeit nach der Seite rein idealistischer Systeme hin. Schon die (etwas gezwungene) biogenetische Deutung der platonischen Anamnese (S. 33) macht etwas stutzig. Bedenklicher noch stimmt die durchgängige Platonisierung Kants auf Kosten des realistischen Elementes (Woltmann hätte sich etwas mehr an die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft halten sollen), ferner die Voranstellung der ästhetischen Konzeption Platons (S. 101). Endlich will uns bei einem Manne, dessen Religionsphilosophie mit Feuerbachschen Ideen gesättigt ist (S. 79 ff.), nicht sonderlich behagen, daß er so nahe an Schleiermacher heranrückt (S. 96, 106) und sich sogar (S. 83) auf den Boden des Fichteschen Gottesbegriffs stellt. Will man Kant mit Darwin und Marx verbinden, so sollte man die Einschlagsfäden zu diesem Gewebe nicht gerade von

Platon und Fichte beziehen. Hume hätte hier unvergleichlich bessere Dienste geleistet. Ueberhaupt will mir scheinen, als ob bei unseren heutigen Galvanisierungsversuchen früherer philosophischer Systeme dieser englische Denker empfindlich zu kurz gekommen wäre. Der gesunden Entwickelung unserer Philosophie wäre ein Neohumismus zuträglicher als der augenblicklich im Schwange befindliche Neohegelianismus, dem auch Woltmann seinen Tribut gezollt hat.

Das zweite Buch von Ludwig Woltmanns System des moralischen Bewußtseins, „Entwickelungsgeschichte des moralischen Bewußtseins" betitelt, ist in seinen ersten vier Kapiteln (S. 113—157) reich an bedeutsamen Winken, während die letzten fünf Kapitel, eine vergleichende Moralgeschichte enthaltend, keine ernstliche Förderung darbieten. Die historische Skizze (S. 200—250) kann man getrost überspringen, da die Geschichte der Philosophie Woltmanns starke Seite offenbar nicht ist. Immerhin finden sich auch hier einzelne lesenswerte Charakteristiken.

Die Entwickelungsgeschichte des moralischen Bewußtseins, welche Woltmann in Angriff nimmt, orientiert sich an Darwin und Marx — nach Woltmann (S. 115) die „beiden größten nachkantischen Denker" (vgl. auch S. 258 f., 276, 300 f., 335) —, indem eine Genesis des moralischen Bewußtseins auf Grund der Entwickelungslehre und des ökonomischen Materialismus konstruiert wird. Wie im ersten Buche Darwin an Kant, so wird im zweiten Marx an Darwin gemessen. Das charakteristische Novum dieses Buches ist der (breit variierte) Satz: „Ohne Technik ist keine Logik und ohne Oekonomik keine Ethik möglich" (S. 116).

Das biogenetische Grundgesetz Haeckels, von welchem Woltmann (ähnlich wie Stock) ausgeht, fordert im tierischen Leben eine Vorgeschichte der menschlichen Moralität. Nun haben zwar Hume, Schleiermacher und Spencer den Tieren eine niedrige Art von Sittlichkeit zugeschrieben. Da aber den Tieren, wie Platon und Kant hervorheben, das „logische Bewußtsein" fehlt, so haben sie — nach Woltmann, S. 128 — keine Sittlichkeit, denn diese beruht auf Pflicht, welche wieder ihrerseits begriffliche Distinktionsfähigkeit voraussetzt. Tiere haben aber nur Sinnesempfindungen und Triebe, nicht Begriffe und Pflichten mit den Menschen gemein; die Sinnesempfindung verhalte sich nun zum Begriff wie der Trieb zur Pflicht. Hier geht wieder der Platonismus mit Woltmann durch. Den Angehörigen des Ameisen- oder Bienenstaates „logisches

Bewußtsein" und Pflicht rundweg abzusprechen, geht doch wohl nicht an. Richtiger hätte wohl die Argumentation so gelautet: Tiere objektivieren nicht. In Instinkten leben, heißt alles auf sich beziehen. Wenn die Tiere auch die Mannigfaltigkeit ihrer Wahrnehmungen gleich den Menschen vereinheitlichen, so reicht doch diese Vereinheitlichung nicht weiter, als ihr enger Interessenkreis. Sie stellen ihrem Ich keine Welt gegenüber. Wenn erst die Flechsigschen Versuche an Gehirnen der Embryonen auch Tierembryone umfassen werden, dürfte es sich zeigen, daß die Tiergehirne unvergleichlich weniger Associationszentren oder Koagitationszentren — wie Flechsig sie nennt — besitzen, als die menschlichen.

Zwischen Tier- und Menschensittlichkeit ist sicherlich nur ein gradueller Unterschied vorhanden, wie zwischen Tier- und Menschenintelligenz. Intelligenz und Sittlichkeit sind aber, wie wir mit dem wirklichen Immanuel Kant gegen den von Woltmann platonisierten Kant hervorheben möchten, nur Bewußtseinsformen, also auch nur dort gültig, wo Bewußtsein vorhanden ist. In die Natur, das Ding an sich, nicht bloß Intelligenz, sondern sogar Zweckthätigkeit hineinprojizieren, wie dies Woltmann S. 132 gegen Friedrich Albert Lange fertig bringt, heißt den Boden der kritischen Philosophie verlassen und sich mit Haut und Haaren einer uferlosen Metaphysik verschreiben.

Je nachdrücklicher ich also gegen Woltmann darauf bestehen muß, daß Intelligenz nur die Form ist, in welcher der Mensch den Zusammenhang des Weltganzen sich zurechtzulegen und in seine Sprache zu übersetzen versucht, ebenso wie Sittlichkeit nur die Form ist, in welcher der Mensch den Zusammenhang des Menschendaseins, den einheitlichen Sinn des menschlichen Zusammenwirkens, zu interpretieren und in sein Idiom zu übertragen bestrebt ist — die Natur an sich ist weder intelligent, noch sittlich, kann also auch die im Menschen sich allmählich herausbildenden logischen Ideen unmöglich anticipieren —, desto sympathischer begrüße ich den von Woltmann im Anschluß an Herder, Kapp und Noiré formulierten Satz: Keine Logik ohne Technik. „Es besteht offenkundig ein gewisser Parallelismus zwischen technischer Leistung und logischer Geistesverfassung" (S. 141).

Franklin hat bereits die — von Marx lebhaft begrüßte — Gedankenreihe eröffnet, der Mensch sei ein werkzeugschaffendes Tier. Es stellt sich hier eine merkwürdige Wechselwirkung heraus: Menschen

schaffen Werkzeuge, Werkzeuge hinwieder schaffen (geistig vorgeschrittenere) Menschen. Wesentlich durch Technik hat sich der Mensch aus der Tierreihe erhoben und zum Beherrscher unseres Planeten aufgeworfen. Am Werkzeug hat sich beim Menschen der Begriff der Ursache allmählich entwickelt: Indem sich zwischen Subjekt und Objekt ein Werkzeug einschiebt, entsteht die Vorstellung der Einwirkung eines Dinges auf ein anderes Ding. Die Vorstellung der Ursache wird von den Organen auf einen Gegenstand übertragen. Die Welt trennt sich in Ich und Nicht-Ich (S. 148). Das Tier ist ohne Wissenschaft und ohne Sittlichkeit, weil es ohne Werkzeug ist. Erst der mit Werkzeugen operierende Mensch stellt die Dinge dem Subjekt gegenüber. Vom Hammer und Amboß etwa hat er die Konkretisierung von Ursache und Wirkung gelernt. Die empfundene Verursachung wird zu einer vorgestellten dinglichen und sachlichen Kausalität. Mit dieser Gedankenreihe trifft der glückliche Einfall von Karl Bücher zusammen, der in seiner Schrift „Arbeit und Rhythmus" allen musikalischen Rhythmus auf den Arbeitsrhythmus zurückgeführt hat. Diese beiden Versuche, die Grundfunktion des menschlichen Intellekts: die Kausalität — nach Schopenhauer die Grundkategorie des menschlichen Verstandes, neben welcher die übrigen elf, von Kant geforderten Kategorien als „blinde Fenster" sich ausnehmen —, auf welchen alle Wissenschaft beruht, ebenso von körperlichen Verrichtungen genetisch abzuleiten, wie den Rhythmus, den Ansatzpunkt aller Kunst, stellen einen förmlichen Triumph jener psychogenetischen Methode dar, die ich meiner Darstellung der Urformen des menschlichen Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens (Sozialphilosophie S. 56 ff.) durchweg zu Grunde gelegt habe. Aus der natürlichen Umgebung des Menschen, aus seinen ursprünglichen Verrichtungen muß die Genesis der menschlichen Psyche begriffen und abgeleitet werden. Dazu verhilft nur eine historische Psychologie, eine Geschichte des Werdens und Wachsens der menschlichen Intelligenz und der menschlichen Affekte, zu welcher wir in den Werken Alfred Biese's einige Ansätze besitzen. Eine historische Psychologie menschlicher Ideale ist in unseren Augen das wichtigste Desiderat einer Philosophie des 20. Jahrhunderts. Anläufe dazu finden sich in den jüngsten psychologischen Untersuchungen Wilhelm Dilthey's.

Der Entwickelungsgedanke Darwins erklärt uns die Entstehung der menschlichen Begriffe, jener Verstandeskategorien, welche Kant festgestellt

hat. Nur sind diese Verstandesfunktionen keine creatio ex nihilo, keine plötzliche Schöpfung, kein von der Natur sanktioniertes Reservatrecht höherer Geistigkeit für das Menschengeschlecht, sondern ein mühselig erworbenes Besitztum, ab- und angelernte Assoziationsfunktionen des menschlichen Gehirns, welche sich durch Anpassung und Vererbung immer mehr vervollkommnet, sublimiert und befestigt haben. Im Kampfe mit unserer Umgebung haben wir unsere Verstandesfunktionen als tauglichste Waffen ausgebildet, verbessert, geschliffen. Der Verstand ist also eine erworbene Eigenschaft des Menschengeschlechts. Nur potentiell lag er in ihm, wie der Apoll von Belvedere im Marmorblock, aber virtuell mußte alles erworben werden, wie aus dem Marmorblock ohne Künstlerhand sich niemals ein Apoll von selbst gebildet hätte. Blickt dieser Gedankengang rückwärts schauend auf Aristoteles und Kant, so vorwärts schauend auf Darwin und Marx hin.

Hier taucht nun eine neue Gedankenreihe auf: der ökonomische Materialismus (Marx) soll auf der einen Seite an den Kantischen Kritizismus, auf der anderen an den Darwinschen Evolutionismus angelehnt werden. Auch hierin ist Woltmann nicht ohne Vorbild. Hermann Cohen hat bereits in der Einleitung zur vierten Auflage von Langes „Geschichte des Materialismus" den interessanten Versuch gemacht, den Sozialismus als folgerichtige Fortbildung Kantischer Sittenprinzipien zu begreifen. Rudolf Stammler hat in seinem groß angelegten Werke „Wirtschaft und Recht" Marx an Kant gemessen und solchergestalt den Neokantianismus soziologisch fruktifiziert. Während nun der soziologische Neokantianismus Stammlers zu einem negativen, den ökonomischen Materialismus kritisch verurteilenden Ergebnis führt, haben sich andere Neokantianer, wie Natorp und Staudinger, dem Sozialismus Marxischer Färbung sympathischer gegenübergestellt. Endlich hat sich ein Philosoph so eigenen Gepräges wie Ferdinand Tönnies ganz und vorbehaltlos auf den Boden der materialistischen Geschichtsauffassung begeben. Es hat also der Sozialismus, wie man sieht, auch in Deutschland philosophische Lehrstühle erobert und damit aufgehört, der Tummelplatz politischer Schönrednerei und das Monopol autodidaktischer Halbbildung zu sein.

In diese Gruppe soziologischer Neokantianer möchten wir auch Woltmann einreihen. Nur stellt Woltmann die soziologischen Probleme nicht wie Stammler auf den Boden des Rechts, sondern auf den der Bio-

logie. Der Grundgedanke Woltmanns: „Keine Logik ohne Technik" verleiht dem ökonomischen Materialismus eine neue Stütze. Hat der Mensch seinen eisernen Fonds von Grundvorstellungen dadurch gebildet, daß er sie der Wirkungsart seiner Werkzeuge nachgebildet, abgelauscht und angepaßt hat, so stoßen wir ja erst recht auf einen materiellen Urfaktor. Alle Geschichte, insbesondere aber die Geschichte der Entstehung des menschlichen Geistes, muß an materielle Urfaktoren — die ursprünglichen Werkzeuge — anknüpfen. Hinter den Klassenkampf, von welchem Marx seinen Ausgangspunkt nimmt, müßte alsdann die Einwirkung materieller auf die Bildung ideologischer Faktoren zeitlich zurückgerückt werden bis in die prähistorische Zeit, letzten Endes bis zum Proanthropos hinauf. Es bestätigt sich hier nur die in meiner Sozialphilosophie (S. 177 f. u. ö.) vertretene Auffassung, daß die materialistische Geschichtsauffassung um so mehr im Rechte ist, je mehr man sich dem Urzustande zeitlich nähert, um so weniger aber, je weiter wir zum Kulturzustande vordringen. Und so lehnt denn auch Woltmann bei aller berechtigten Vorliebe für die materialistische Geschichtsauffassung, welche er um ein neues, höchst wertvolles Fundament bereichert, für den vorgeschrittenen Kulturzustand die Marxische Formel ab. Ideen sind auch nach Woltmann nicht bloß passive Reflexe der ökonomischen Struktur; denn „je weiter im geschichtlichen Prozeß eine Differenzierung der menschlichen Kräfte stattfindet, (desto ausgesprochener) trennt sich die sittliche Idee von der ökonomischen Materie" (S. 153; dazu auch S. 258 ff., 334 f.). Soll also der Sozialismus vor geistiger Erstarrung bewahrt bleiben, so muß er den Mut haben, mit der Einseitigkeit von Marx ebenso rückhaltlos zu brechen, wie wir die schroffen Kanten aller einseitigen Denkrichtungen nach und nach abgeschliffen und geglättet haben. Schält man den gesunden Gedankenkern von Marx aus der unhaltbar gewordenen dialektischen Hülse heraus, so läßt sich sehr wohl von Marx eine Brücke zu Kant und Darwin schlagen.

Den logischen Denkfehler von Marx hatte ich (Sozialphilosophie S. 401 ff., 658 ff., 769 ff.) darin gesehen, daß Marx die Kategorie der Kausalität auf das Verhältnis der ideologischen zu den materiellen Faktoren mit Vorliebe anwendet, nicht aber die der Wechselwirkung. Ideen sollen als Reflexe der Wirtschaft, soziale Ideen nur als Produkte des Klassenkampfes, nicht aber umgekehrt Wirtschaftsformen als Ausfluß von Ideenbewegungen begriffen werden können. Gegen Marx

legt nun auch Woltmann auf die Kategorie der Wechselwirkung das entscheidende Gewicht. „Kant und Darwin haben diese Wechselbeziehung zu formulieren gesucht, der eine auf Grund der kritischen, der andere auf Grund einer genetischen Untersuchung" (S. 294).

Dieser Vorstoß gegen die logische Fassung des Marxismus hindert Woltmann indes nicht, Marx' „Kapital" Darwins „Entstehung der Arten" als ebenbürtige Leistung an die Seite zu stellen. Marx bedeute für die menschliche Oekonomie, was Darwin für die tierische; dieser sei der größte Naturforscher, jener der größte Kulturforscher des Jahrhunderts (S. 276, 301). Auch thut die Opposition gegen die — jüngst sogar von Schmidt, Bernstein und Schönlank aufgegebene — einseitige Interpretation des ökonomischen Materialismus seinem Sozialismus keinen Eintrag. Freilich ist Woltmann ethischer Sozialist im Sinne Kants (S. 316), nicht aber parteifrommer Sozialdemokrat. Die negative kritische Seite des Sozialismus, welche sich gegen die Grundlagen der privatkapitalistischen Wirtschaftsordnung richtet, billigt Woltmann durchweg. Er preist es ferner als gedankliche Großthat, daß Marx die letzte Ursache des gegenwärtigen Elends der Arbeiterklasse in dem Umstande entdeckt hat, daß der Arbeiter jetzt von seinem Produktionsmittel getrennt ist. Das Ziel des Sozialismus sieht also auch er nur in der „Wiedervereinigung des Arbeiters mit seinen Produktionsmitteln". Aber die von der offiziellen Parteidoktrin eingeschlagenen Wege zur Erreichung dieses Zieles mißbilligt Woltmann gründlich. Schon daß dem heutigen Sozialismus eine Ethik fehlt, geht ihm wider den Strich: „Die Ethik an sich ist leer, die Oekonomie an sich ist blind" — sagt Woltmann (S. 302), einen bekannten Ausspruch Kants parodierend.

In seinem praktischen Sozialismus steht Woltmann dem Idealisten Lassalle weit näher, als dem Materialisten Marx. Ohne an Lassalle direkt anzuknüpfen, greift er doch auf das Lassalle-Blancsche Rezept: „Organisation der Arbeit" (S. 311 ff.) zurück. Das Privateigentum soll nicht absolut abgeschafft, sondern — durch Associativproduktion — in einer höheren Form der wirtschaftlichen Organisation indirekt wieder hergestellt werden (S. 313). Das geschieht aber am wirksamsten in der Form freier Genossenschaften (S. 317, 323). Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, läßt sich der Sozialismus Woltmanns wie folgt formulieren: theoretisch ist er der Vertreter des ethischen, praktisch der des genossenschaftlichen Sozialismus. Fügen wir noch hinzu, daß er

keiner streng demokratischen Verfassung, sondern einer Wahlaristokratie nach dem Muster Rousseaus und Platons das Wort redet (S. 330), so werden wir es ihm vollkommen nachfühlen, warum auch er, wie gar mancher seiner Gesinnungsgenossen, „welche in der Nähe des sozialdemokratischen Heerlagers ihre Zelte aufgeschlagen haben, sich nicht entschließen können, hinter dem roten Banner als Streitgenossen zu marschieren" (S. 390).

Wir scheiden von diesen beiden jüngsten Versuchen, das Wertschätzungsproblem, welches augenblicklich unser ganzes philosophisches Interesse mit Beschlag legt, auf eine evolutionistische und soziologische Basis zu stellen, mit Anerkennung. Mich persönlich bestärken sie in der Ueberzeugung, daß jene Diagnose das Richtige trifft, welcher ich in der Einleitung der „Sozialphilosophie" die Fassung gegeben: „Wer die Zeichen der Zeit zu deuten versteht, der weiß, daß der Kampf um einen neuen Lebensinhalt entbrannt ist; es handelt sich um ein Ringen nach einer sozialen Weltanschauung."

XIV.

Naturgesetz und Sittengesetz.

I.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." Mit diesen ewig denkwürdigen Worten eröffnete Kant den Schlußabschnitt seiner Kritik der praktischen Vernunft. Intime Kenner Kants fanden diesen, wie jetzt feststeht, an Seneca sich anlehnenden Ausspruch für die gesamte Weltanschauung Kants so bezeichnend, daß sie die Anbringung der inzwischen geflügelt gewordenen Worte auf dem Grabe Kants am Dome zu Königsberg, in der von Freunden seiner Philosophie errichteten Stoa Kantiana, veranlaßten.

Was die großen Religionsstifter für das menschliche Fühlen, das sind die großen Philosophen für das menschliche Denken: Gesetzgeber. Jene schreiben uns Normen zur Regulierung unserer Gefühlsfaktoren vor, diese formulieren die Regeln unserer Denkfunktionen. Die Religionen ordnen in erster Linie unser Verhältnis zur übersinnlichen, die Philosophien zunächst unsere Beziehungen zur sinnlich wahrnehmbaren Welt: Jene suchen uns Gott, diese die Natur zu interpretieren. Moses verkündigt zehn Gebote, welche die Richtschnur des gesamten Handelns bilden sollen, Aristoteles zehn Kategorien des menschlichen Verstandes, welche die Beziehungen des gesamten Denkens erschöpfend umfassen sollen. Offenbaren uns die Religionssysteme die göttlichen Gebote, beziehungsweise Gesetze, so die philosophischen Systeme die Naturgesetze. Hier fehlt ein Zwischenglied: das Sittengesetz. Für Kant ist dieses

Zwischenglied nicht bloß unentbehrlich, sondern bedeutsamer noch als die beiden anderen Glieder. Die religiösen Gesetze scheiden hier ganz aus, weil sie überhaupt nicht Gegenstand menschlicher Erfahrung, also auch nicht Objekt theoretischer Wissenschaft sein können. Sie sind das Monopol der Theologie. Und die Philosophie wird in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse gut daran thun, dieses Monopol zu respektieren, sich keinerlei schmuggelischer Grenzübergriffe schuldig zu machen, ansonst die Häscher sicherlich nicht ausbleiben werden.

Es verbleiben somit nur zwei Gesetzesarten für die streng wissenschaftliche Behandlung übrig: Naturgesetze und Sittengesetze; der „bestirnte Himmel" über uns als gewaltigstes Symbol aller Naturgesetzlichkeit, das „moralische Gesetz" in uns als Inbegriff des Sittengesetzes. In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts überwog das Interesse für die erste Gesetzesart — das Naturgesetz. Wir verzehrten uns in einem förmlichen Heißhunger nach Thatsachen. Wir huldigten einem fieberhaften Fanatismus von Zahl und Maß. Was nicht zähl-, wäg- und meßbar war, wurde als Non-valeur, als wissenschaftliche quantité négligeable ungeduldig beiseite geschoben. Durch diese Ueberhast im nervösen Stillen unseres scheinbar unersättlichen naturwissenschaftlichen Thatsachenhungers erzeugten wir, wie natürlich, geistiges Unbehagen, wissenschaftliches Unbefriedigtsein. In unserer Ueberstürzung häuften wir Berge von Zahlen an, die wir kaum noch sichtend bewältigen konnten; wir verfielen allgemach einer förmlichen Scholastik des Experiments.

Die Reaktion konnte nicht ausbleiben. Dem aufmerksamen Beobachter — auch der leiseren Zuckungen — der wissenschaftlichen Volksseele wird es nicht entgangen sein, daß wir uns an der Wende des Jahrhunderts anschicken, Kehrt zu machen. Nachdem wir uns an den Thatsachen gesättigt, übersättigt haben, dürstet uns wieder einmal nach Ursachen. Die Welt außerhalb unser kennen wir nun leidlich. Makroskope und Mikroskope befriedigen heute so ziemlich unsere Neugier nach der mathematisch genauen Kenntnis des unendlich Großen und unendlich Kleinen. Die Außenwelt ist uns aber nicht die ganze Welt. Der bestirnte Himmel, das Symbol des Naturgesetzes, ist uns in den Hauptzügen bekannt, weil in mathematische Formeln gefaßt; aber unsere Innenwelt ist uns nach wie vor das größte aller Rätsel. Hier versagen unsere Instrumente. Was die psychologischen Laboratorien

experimentell leisten, beschränkt sich doch immer nur auf die elementarsten Aeußerungsformen unseres Innenlebens. An verwickeltere Gebilde wagen sie sich gar nicht heran. Das „moralische Gesetz" vollends, welches Kant vorschwebte, ist ihnen einfach unerreichbar. Unsere Instrumente sind nur scharf genug für die Milliardenferne der Außenwelt, aber zu schwach für die Millimeternähe unserer Innenwelt, der Funktionen unseres Zentralnervensystems nämlich, die ja nach Meynert, Munk und Flechsig ebenfalls lokalisiert sind, aber in ihren Raumansprüchen ans Großhirn sich bei Centi- und Millimetern bescheiden.

Und doch reizt uns am Ausgange des naturwissenschaftlichen Jahrhunderts par excellence das Sittengesetz fast mehr als das Naturgesetz. Die Symptome dafür häufen sich in einer selbst dem blödesten Auge sichtbaren Fülle und Mannigfaltigkeit. Die Hörsäle der Philosophie, vor zwei Jahrzehnten von gähnender Leere, trotzdem oder vielleicht gar weil die Philosophie obligatorisches Wissensfach für alle Fakultäten war, füllen sich jetzt, da die Philosophie für niemanden mehr obligatorisch ist, zusehends und allenthalben. Die philosophische Schriftstellerei erlebt eine Neublüte, wie sie seit Hegel sie nicht mehr besessen hat. Die philosophischen Geister erwachen — und neues Leben erblüht aus den Ruinen.

Von dieser Renaissance der Philosophie, unter deren Zeichen wir augenblicklich stehen, profitieren jedoch fast ausschließlich die praktischen Wissenszweige der Philosophie: Ethik und Soziologie. Der gegenwärtigen denkenden Generation ist das soziale Problem der Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Was wir vom Universum wissen können und zu wissen brauchen, darüber orientiert uns der heutige Stand der Naturwissenschaften in einer unsere augenblicklichen Ansprüche zufriedenstellenden Weise. Unsere wissenschaftliche Neugier wendet sich daher von der Welt zurück zum Menschen. Sie verlangt jetzt von der Philosophie weniger eine Erklärung des „bestirnten Himmels", als des „moralischen Gesetzes". Die Prinzipien der Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Mechanismus der Natur, im Planetensystem, haben uns Kepler, Galilei, Newton, Laplace und Kant so weit geklärt, als eine wissenschaftliche Formel überhaupt reichen kann: wir verstehen den Zusammenhang der Natur.

Soll nun das 20. Jahrhundert im gleichen Tempo wissenschaftlich

erobernd fortfahren wie das zu Ende gehende, so erwarten wir von ihm eine ebenso befriedigende Lösung des menschlichen Mikrokosmos, wie sie die vergangenen Jahrhunderte für die Begreifung der Ordnung im Makrokosmos gefunden haben. Nachdem wir Formeln für die Ordnung und den Zusammenhang in der Natur festgestellt haben, sollen wir jetzt bemüht sein, die gesetzmäßige Ordnung und den Zusammenhang in der menschlichen Gesellschaft auszumitteln. Verläuft der Prozeß des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens ebenso sehr nach festen Regeln, nach formulierbaren Rhythmen wie der Kosmos, so sollen wir in der nächsten Generation einen Kepler der Ethik oder einen Newton der Soziologie aus uns heraus erzeugen. Gibt es für das menschliche Handeln ebensolche Sittengesetze wie für das kosmische Geschehen Naturgesetze, so müssen wir jetzt, nachdem die letzteren in der Hauptsache erschlossen sind, unsere ganze wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf die Ermittelung der ersteren konzentrieren.

Schon Kant räumte der praktischen Vernunft (Ethik) den Primat vor der theoretischen (Erkenntnistheorie) ein. Schopenhauer mythologisierte diesen von Kant stammenden Gedanken dahin, daß er dem Willen, dem angeblichen Ding-an-sich, den Primat, das zeitliche Prius und axiologische Vorrecht vor der Intelligenz einräumte. Wir hingegen verwerfen diese metaphysisch-mystischen Spielereien und sehen in aller Metaphysik, und in der Schopenhauerschen zuoberst, nur Rauschesäußerungen einer trunken gemachten Logik, im besten Falle Gedankendichtungen großen Stiles — eine Poesie des dialektisch geschulten Verstandes.

Und doch räumen auch wir, um mit Kant zu sprechen, der praktischen Vernunft (Ethik und Soziologie) den Primat ein. Doch handelt es sich für uns nicht um ein bleibendes Vorrecht oder gar einen prinzipiellen Vorrang dieser Disziplinen — für die Finessen dieser gegenseitig katzenbuckelnden Bekomplimentierungen haben wir gar kein Organ —, sondern um einen zeitweiligen, den augenblicklichen Erkenntnissen, Strebungen und Bedürfnissen angemessenen Vortritt. Wir brauchen jetzt die praktische Vernunft, als die Lehre von den Sittengesetzen, weit dringender denn die theoretische Vernunft, als die Lehre von den Naturgesetzen, weil wir von den letzteren etwas, von den ersteren leider so gut wie gar nichts wissen. Ueber den Ablauf der Sonnensysteme sind wir, wenn auch etwas dürftig, so doch immerhin mathematisch unterrichtet; über den Ablauf unseres inneren Erlebens, über die Formen und Funktionen

unseres sozialen Zusammenwirkens fehlen uns annoch feststehende, mathematisch formulierbare Richtlinien. Deshalb und nur deshalb erwarten wir von der nächsten Generation die Einräumung eines Primats für die praktische Vernunft. Sind erst die Sittengesetze ebenso geklärt und gesichert wie die Naturgesetze, so werden wir wieder dem Primat der Naturgesetze das Wort reden. Nur soll die Begreifung des Kosmos nicht einseitig ausgebildet werden, ohne daß die Begreifung des inneren Kosmos, der Welt des menschlichen Geistes, der Gesetze des menschlichen Zusammenlebens, gleichen Schritt hielte.

Unsere Erwartungen scheinen sich zu erfüllen. Wie man vor einem Menschenalter allenthalben die Parole ausgab: „Zurück auf Kant!", wobei aber nur der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft gemeint war, so summt und schwirrt augenblicklich allerorten der Ruf durch die Lüfte: „Zurück zu Kant!"; aber jetzt ist der Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft gemeint. Genau hundert Jahre nach dem Erscheinen von Kants „Metaphysik der Sitten" (1797) und der „Anthropologie" (1798) entdeckt man Kant als Soziologen. Unsere soziologische Bewegung der letzten Jahre fängt an, sich durchwegs an Kant zu orientieren. Selbst die offizielle Sozialdemokratie, welche bisher in dogmatischer Verbohrtheit auf die Unfehlbarkeit ihres wissenschaftlichen Heiligen — Marx — geschworen, beginnt einzusehen, daß jener Materialismus, auf welchem Marx sein Gedankengebäude errichtet hat, wissenschaftlich unhaltbar ist, und sie lenkt deshalb in ihren gedanklichen Hauptvertretern (Schmidt, Schönlank und Bernstein) allgemach in Kantsche Bahnen ein. Irren wir nicht, so dürfte jetzt, nachdem die philosophische Modekrankheit — Nietzsche — unter Hinterlassung zahlloser psychischer Wunden und fratzenhaft entstellender Narben im Verlöschen begriffen, ein soziologischer Neokantianismus die denkenden Geister für eine geraume Weile ausfüllen. Der „verwachsene Begriffskrüppel" und „große Chinese von Königsberg", wie Nietzsche sich in seinem Uebermenschenwahn vermißt, den größten Denker aller Zeiten zu titulieren — ein wahrhaftes crimen laesae Majestatis ingenii — ist jetzt schon, nach ephemer kurzlebiger Herrschaft des Jenseits von Gut, aber Diesseits von Böse darauf und daran, die „blonde Bestie" Nietzsches, das unglückselige Nachbild von Giordano Brunos phantastischem „Spaccio della bestia trionfante" zu verscheuchen und in die Urwaldwildnis des Denkens, woher sie entstammt und wohin sie gehört, zurückzudrängen.

Kant contra Nietzsche — in der That die beiden äußersten Pole aller Ethik. Nietzsche, der heißblütige Fürsprecher der Instinkte, Kant, der rigoristisch kalte Bekämpfer aller sinnlich-natürlichen Triebe und Befürworter der Pflicht. Nietzsches ethisches Ideal, der Uebermensch, kennt keinen anderen Bestimmungsgrund seines Handelns, als die wilde Gier nach Maximisation der eigenen, vornehmlich auf Sinnlichkeit gestellten Glückseligkeit; Kants ethisches Ideal fordert als letzten Bestimmungsgrund des menschlichen Handelns fremde Glückseligkeit, aber eigene Vollkommenheit. Dort wird die despotische Alleinherrschaft des Temperamentes, hier die republikanische Repräsentativverfassung der reinen, in autonomer Gesetzgebung sich äußernden (praktischen) Vernunft proklamiert. Darum herrscht denn auch dort die terroristische Anarchie der Triebe, hier die grundmäßig eingeprägte „Achtung vor dem Gesetz". Gewiß ist auch Achtung ein Gefühl, aber kein Lustgefühl in pathologischem Sinne. Während also Nietzsches hedonisch gerichtete Moral alle Gesetzmäßigkeit ausschließt, ja jedes Sittengesetz als Chimäre, als zerflatterndes Rauchwölkchen der verdunstenden Realität verspottet, beruht die stoisch gestimmte Ethik Kants ganz und gar auf der „Vorstellung des Gesetzes". Wie es ohne Naturgesetze keine Wissenschaft gäbe, so ohne Sittengesetze keine Moral oder ohne Rechtsgesetze keinen Staat. Erst die Formel der Gesetzmäßigkeit schafft allüberall Ordnung, Sinn und Zusammenhang. Aus dem scheinbar plan- und sinnlosen Wirbel von Atomen bannt das menschliche Bewußtsein alle Willkür und formt durch seine vereinheitlichende Funktion die Naturgesetzlichkeit. Das scheinbare Chaos von Atomen ordnet sich somit nach der vom Menschengeist ersonnenen Formel zu einem harmonisch in sich geschlossenen, in strenger Regelmäßigkeit sich aufbauenden Kosmos. Ebenso regulieren wir den scheinbar planlosen Wirrwarr von Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen in uns, also gleichsam die Atome der geistigen Welt, vermittelst der Kategorien, beziehungsweise logischen Lehrsätze zu einem in sich abgerundeten inneren Kosmos, einer auf Denkgesetzen beruhenden selbständigen Gedankenwelt. Endlich ordnen wir die Menschen — gleichsam soziale Atome — die im vorstaatlichen Urzustande scheinbar ziel- und regellos umherirren, wie die Atome im Kosmos, die Vorstellungen im Gehirn, bevor man ihren Zusammenhang begreift, zu festen Gruppen, zu staatlichen Verbänden, zu gesetzmäßig zusammenwirkenden sozialen Kräften.

Und so ist es denn allüberall der ordnende Sinn des Menschengeschlechtes, welcher Formeln erfindet, um in die scheinbare Plan-, Sinn- und Regellosigkeit des Weltganzen Zusammenhang und Rhythmus zu deuten, somit allen Zufall um seinen letzten Kredit zu bringen. Die Formeln zur Erklärung des Kosmos heißen Naturgesetze, die zur Regulierung unserer Gefühlsfaktoren Religionsgesetze, die zur Gruppierung aller unserer Gedankenfunktionen Denkgesetze, die zur Regelung unserer äußeren sozialen Beziehungen Rechtsgesetze oder Verfassungen; endlich nennen wir die Formeln unserer inneren sozialen Beziehungen zu allen Lebewesen im allgemeinen und zu unserem Mitmenschen im besonderen: Sittengesetze.

Hier ringen nun zwei polar entgegengesetzte Weltanschauungen um Sein oder Nichtsein. Wie der mittelalterliche Mensch vor die peinlichen Alternativen gestellt war: Hie Gott, hie Satan; hie Welf, hie Waiblingen; hie Kaiser, hie Papst; hie Christus, hie Antichrist, so hat der moderne Mensch seine verhängnisvollen Alternativen: Hie Kant, hie Nietzsche; hie Vernunft, hie Instinkt; hie kategorischer Imperativ, hie „blonde Bestie"; hie Gesetz, hie Anarchie! Ist einmal der Gegensatz so scharf zugespitzt, so müssen wir uns, bevor wir die Entscheidung fällen, über *eine* Grundfrage zur völligen Klarheit durcharbeiten, und diese lautet: Wie entsteht im menschlichen Gehirn der Begriff der Gesetzmäßigkeit?

II.

Dem Altertum war der Begriff eines Naturgesetzes so gut wie fremd. Wohl unterstand alles Naturgeschehen auch den antiken Denkern einer inneren Notwendigkeit (Ananke, Fatum); aber diese Notwendigkeit wurde nicht als verharrender Zustand, sondern als Ausfluß einer mythologisierten Persönlichkeit begriffen. Das Fatum war gleichsam die Obergottheit, welche über den Wassern schwebte. Der ganze Olymp war ihr unterthan. Die unfehlbare Konstanz natürlicher Erscheinungen — unser Begriff des Naturgesetzes — wurde somit an die fehlbare Willkür einer erdichteten übernatürlichen Instanz gekettet. Wo uns im griechischen Altertum der Ausdruck Naturgesetz begegnet, da hat er durchwegs rechtliche Bedeutung. Es ist immer das natürliche (ungeschriebene) im Gegensatze zum positiven (geschriebenen) Recht gemeint. Bei den Römern taucht nun wohl die Wendung foedera naturae, leges u. s. w. auf, aber R. Snell sagt in seiner Schrift über Newton durchaus zutreffend: „Vor

Galilei verlangte man es gar nicht ernstlich von den Naturgesetzen, daß die Erscheinungen denselben gehorchen sollten."

Unser heutiger Gesetzesbegriff, wie er seit Kepler, Galilei und Newton die gesamte Physik, seit Lamarck, K. E. v. Baer und Darwin die gesamte Biologie beherrscht, bedarf daher, um sich bei seiner verhältnismäßigen Jugend in Respekt zu setzen und seine heute unbestrittene Autorität zu wahren, einer doppelten Legitimation: eines Geburtsatteste und eines Befähigungsnachweises. Das Geburtsatteste des Gesetzbegriffes soll uns über seinen Ursprung, der Befähigungsnachweis über seinen Geltungsbereich in Natur und Geist aufklären.

Was nun den Ursprung des Gesetzbegriffes anlangt, so will mir scheinen, als ob die Psychogenese des Gesetzbegriffes so offenkundig und einleuchtend zu Tage träte, wie kaum bei einer anderen, gleich komplizierten Begriffsbildung: das Geschehen der Natur wurde nach der Analogie der Handlungen der Menschen gedeutet und begriffen; *Naturgesetze sind Begriffskopien von Rechtsgesetzen.* Schopenhauer dämmerte bereits die Ahnung auf, daß das bürgerliche Gesetz (Nomos, lex) das Modell war, welchem auf „abgeleitete, tropische, metaphorische" Weise das Naturgesetz nachgebildet wurde. Wir gehen einen Schritt weiter. In den chaotischen Wirrwarr möglicher Beziehungen und Konflikte unter Menschen brachte zuerst die Sitte, das ungeschriebene, und — nach der Erfindung der Schrift — das geschriebene Recht Sinn, Zusammenhang und Ordnung. Die Rechtssatzung meisterte, bändigte zuerst Zufall und Willkür unter menschlichen Beziehungen. An die Stelle planloser Willkür menschlicher Beziehungsformen tritt durch das Rechtsgesetz eine regelnde Norm des Handelns, welcher jede einzelne Willenshandlung des ihm unterstehenden Menschen ebenso unterworfen bleibt, wie wir heute jedes Naturgeschehen einem allgemeinen Gesetze subsumieren. Dieses Subsumieren aber, nach Kant die höchste Funktion der menschlichen Urteilskraft, das Unterordnen des einzelnen unter ein Allgemeines, des Hier und Jetzt unter ein Ueberall und Immer, die Einreihung einer scheinbar zufälligen Erscheinung in einen gleichartigen, verharrenden Erscheinungskomplex, das alles ist zuerst in der rechtlichen, militärischen, staatlichen Organisation wirklich (konkret) gewesen, bevor wir daran gingen, den konkreten Zustand der Rechtsordnung in abstrakte Gesetzesformeln zu bringen und zuletzt die abstrakten Formeln für *menschliches* Handeln auf das Geschehen in der *Natur* zu übertragen, aus der Ordnung unter

Menschen auf die Ordnung in der Natur zu schließen, aus Rechtsgesetzen — gleichsam durch Gedankenübertragung — Naturgesetze zu formen.

Das Geburtsattest des Gesetzesbegriffes könnte sonach ein glücklich inspirierter Vertreter der historischen Psychologie mit größter Genauigkeit ausstellen. Geburtsland und Geburtszeitalter ließen sich mit annähernder Sicherheit ausmitteln. Man wird bei Heraklit anzusetzen haben. Er überträgt schon den νόμος aufs Universum und nennt das Weltgesetz δίκη. Solon komprimiert die rechtlichen Beziehungen seines Volkstums zu einem Zehntafelgesetz, Moses reduziert die noch undifferenzierten religiösen, moralischen und rechtlichen Beziehungen zunächst seines Volkstums, weiterhin aber unseres gesamten Kulturssystems auf ein Zehngebot. Christus preßt den Inhalt aller Gesetzlichkeit menschlichen Handelns in ein einziges Wort zusammen: die Liebe.

Den gleichen Zug nach Vereinheitlichung weisen die Naturgesetze auf. Wie ursprünglich jeder Stadtstaat sein eigenes Recht hatte, bis wir in stetiger Evolution des Rechtes zu einem Landrecht, Staatsrecht, letzten Endes zu einem unifizierten Weltrecht vordringen; wie wir allenthalben zuerst Fetischismus und Polytheismus antreffen, bis die vorgeschrittenste Menschenkultur sich allgemach zum Eingott durchringt, so herrscht auch diese vereinheitlichende Tendenz für die Naturgesetze vor. Kepler, Galilei und Newton formulieren zuerst Naturgesetze, schreiben also gleichsam einen Dekalog der Natur. Seit dem 17. Jahrhundert erst wird der Begriff des Naturgesetzes als unpersönlichen Geschehens eine geläufige Gedankenassociation. Aehnlich wie der Jahrhundertbegriff sich erst seit dem 15. Jahrhundert etwa verdichtet und marktgängige Gültigkeit gewinnt. Endlich führt Robert Mayer alle Naturgesetze auf das eine, sie allesamt umfassende und in sich aufsaugende Grundgesetz von der Erhaltung der Energie zurück.

Der Ursprung des Gesetzesbegriffes enthüllt sich uns jetzt in durchsichtiger Klarheit. Er wächst, wie jeder Begriff, aus der konkreten Erfahrung allgemach hervor. Er ist kein angeborener Begriff, kein göttliches Gnadengeschenk, auch kein freundliches Wiegenangebinde der Natur, sondern eine mühselig erworbene Interpretierungsweise der Natur, eine durch Selektion und Vererbung immer subtiler herausgearbeitete und immer vollkommener ausgestaltete Associationsform des menschlichen Bewußtseins. Die auf Vereinheitlichung des Mannigfaltigen gerichtete Grundtendenz des Bewußtseins hat uns zuerst gelehrt, wie wir durch

Gesetze unter Menschen Ordnung schaffen, sodann aus diesem konkreten Verhältnisse das weitere Gesetz abgeleitet, wie wir durch Einheitsformeln — Naturgesetze sind nichts anderes — Ordnung im Naturgeschehen schaffen. Kant hat also darin recht, daß die Grundfunktion des menschlichen Bewußtseins in der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen — „transscendentale Einheit der Apperception", „Urteilskraft" nennt es Kant in seinem Schuljargon — besteht, auch darin, daß die Naturgesetze Denkgesetze sind, also nur für ein menschliches Bewußtsein, das sie notwendig erzeugt, gültig sind. Im Unrechte ist er hingegen in seiner Fassung des a priori, sowie in seiner Gleichstellung von Naturgesetz und Sittengesetz, wobei letzterem sogar ein Primat eingeräumt werden soll.

Derselbe Kant, welcher in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) für den Kosmos eine natürliche Evolution in so beredten Worten gefordert und konstruiert hatte — auf dieser Konstruktion beruht wesentlich die Kant-Laplacesche Nebularhypothese — ließ diese glückliche Methode vollständig einrosten, als er an die Konstruktion der „reinen Vernunft", dieses inneren Kosmos, heranging. Raum und Zeit als Anschauungsformen, die zwölf Kategorien als Denk-, bezw. Verknüpfungsformen a priori, nehmen sich bei Kant so aus, als seien sie ursprüngliche und nicht vielmehr erworbene Gehirnthätigkeiten des sich entwickelnden Menschengeschlechtes. Hier können wir unmöglich stehen bleiben. Die gesamte Entwickelungsgeschichte in der neueren Biologie ist ein einziger lebendiger Protest gegen diese, auf Platon hinschielende Fassung des a priori. Soll Kant uns fruchtbar sein, so müssen seine Wahrheiten an denen Darwins gemessen werden. Der soziologische Neokantianismus, wie er sich augenblicklich allerorten ankündigt, ist von vornherein zur Impotenz, zum philosophischen Kastratentum verurteilt, wenn er nicht gewillt ist oder es ihm mißlingt, zwischen Kritizismus und Evolutionismus eine legitime Dauerehe herzustellen. Dialektisches Liebäugeln und Kokettieren thun's nicht. Es muß eine enge gedankliche Verschlingung und Durchdringung stattfinden; der Evolutionismus muß ganz und ohne Rest in den Kritizismus hineingebildet werden, wenn anders eine neue, von Pessimismus und Uebermenschentum genesene, ernsten wissenschaftlichen Zielen zustrebende philosophische Generation heranblühen soll.

Durch unsere Aufdeckung des Ursprungs aller Gesetzesbegriffe haben wir sie freilich ihrer erborgten Scheinwürde, ihres in überirdischen Purpur-

glanze erstrahlenden Parademantels entkleidet. Den Nimbus eines übersinnlichen, gleichsam himmlischen Ursprungs haben wir unbarmherzig zerstört, indem wir nachwiesen, daß auch der Gesetzesbegriff, dieser Aristokrat unter den Begriffen, so gut irdischer, konkret-bürgerlicher Herkunft ist, wie alle anderen Begriffe. Wird seine Autorität darunter leiden? Werden wir ihn darum weniger respektieren, weil wir jetzt wissen, daß er nicht vom Himmel gefallen, sondern von uns mühselig erworben ist; daß er also im Reiche der Begriffe nicht von „Gottes Gnaden" regiert, sondern nur als Präsident der Gedankenrepublik seines Herrscheramtes waltet? Es kommt auf die Macht, auf den Geltungsbereich an. Wir werden offenbar den Präsidenten der amerikanischen Republik, der zwar nur Bürger unter Bürgern ist, aber doch eine Unsumme von Macht in sich verkörpert, höher bewerten, als den legitimsten Duodezfürsten. Was leistet, was bedeutet der Gesetzesbegriff, der heute alles überragt und beherrscht, auf welchem Giordano Bruno sogar eine Art von Religion gründen wollte? Was ist der letzte Sinn jener Naturgesetze, welche für kirchlich Ungläubige selbst die Gottesstelle vertreten?

Dem Geburtsatteſt des Gesetzesbegriffes, das auf einfach bürgerliche Abstammung lautete — in einer demokratisierten Welt übrigens kein Makel — müssen wir jetzt den Befähigungsnachweis für den Geltungsbereich des Gesetzesbegriffes anfügen. Wir sehen in Naturgesetzen mit Helmholtz und Schleiermacher nichts anderes als Gattungsbegriffe. Wer sein kleines Faible für den großen Platon nicht unterdrücken kann und mit Eduard Zeller gewillt ist, die platonische „Idee" den Gattungsbegriffen gleichzusetzen, dem können wir es nicht verwehren, Naturgesetze als allgemeine Begriffe zu definieren und ihnen den vornehmen Titel „Idee" beizulegen. Nur sollen wir uns durch diese majestätische Benamsung nicht blenden lassen. Naturgesetze oder Ideen sind uns nicht wie Platon ewige Urbilder, Duplikate des Ding- oder Substanzbegriffs, unveränderlich starre, in monotoner Ebenmäßigkeit sich gleich bleibende unwandelbare Typen, von denen das menschliche Gehirn nur schwache Nachbilder erzeuge. Im Gegenteil. Nur im menschlichen Gehirn haben Naturgesetze oder Ideen Realität; außerhalb des menschlichen Gehirns, welches alle Gesetzmäßigkeit konstituiert, begreift und eben damit schafft, gibt es für uns keine erkennbare Realität. Das Jenseits unserer Gedankenwelt — das Ding an sich — ist nur ein Grenzbegriff, also ein dialektischer Glaubensartikel, der keine größere

Sicherheit für sich in Anspruch nehmen darf, als das kirchlich gelehrte Jenseits. Das kann man wie jeden Glauben nur fühlen; demonstrieren läßt sich das gedankliche Jenseits ebensowenig wie das religiöse.

Die Welt erscheint uns also nicht, wie sie ist, sondern sie ist so, wie sie uns erscheint; das Ding-an-sich ist nur ein Ding für mich. Das ist die große Entdeckung Kants, seine kopernikanische That, die zum unantastbaren Bestand menschlicher Gedankenschätze gehört. Eine andere Wirklichkeit, als die von uns *gedachte*, gibt es schlechterdings nicht. Ist dem aber so, dann begreift es sich leicht, daß und warum Naturgesetze bindende Gültigkeit für unser Bewußtsein haben, trotzdem dieses selbst die Naturgesetze als einheitliche Interpretation des Weltgeschehens in Jahrtausende währender Evolution erst geschaffen hat. Gerade weil Naturgesetze nur allgemeine Begriffe sind, die wir auf dem Wege der Gattungserfahrung des Menschengeschlechtes durch Ausscheidung der abweichenden und Zusammenfassung der übereinstimmenden Merkmale aller unter diesen Begriff fallenden Gegenstände gebildet haben, sind sie für uns von logisch zwingender Gültigkeit. Denn wir nehmen ja aus dem Begriff nur heraus, was die Gattungserfahrung vieler Jahrtausende vorher in ihn hineingelegt hat. Der Begriff ist somit nur die große Sparbüchse der Gattungserfahrung des Menschengeschlechtes, in welcher wir die Summen unberührt wiederfinden müssen, die wir und unsere Vorfahren zuvor hineingelegt haben.

Naturgesetze oder Gattungsbegriffe gelten demnach, sobald deren Einheitsformeln von der Wissenschaft einmütig anerkannt sind — z. B. Fallgesetz, Gravitationsgesetz, Erhaltung der Energie — unbedingt und ausnahmslos. In der Allgemeinheit ihrer wissenschaftlichen Anerkennung steckt zugleich ihre Notwendigkeit, zumal es für uns eine andere denn eine Denknotwendigkeit überhaupt nicht gibt. Haben wir also alles vegetabilische Dasein z. B. zusammengefaßt im Allgemeinbegriff: Pflanze, so gelten die von uns für das gesamte Pflanzenreich gefundenen Einheitsformeln oder Gesetze seiner Entwickelung notwendig und allgemein. Das Gleiche gilt natürlich vom Mineral- und Tierreich. Fassen wir nun aber alle drei Reiche zum Allgemeinbegriff: Welt zusammen und entdecken dann für alles Weltgeschehen gemeinsame Regelmäßigkeiten, ausnahmslos sich wiederholende Rhythmen, so haben wir Weltgesetze, Einheitsformeln zur Erklärung aller Einzelerscheinungen innerhalb des

Kosmos gefunden, nach denen sich nunmehr unser Denken bei der ihm unausweichlichen Forderung der Konstruierung eines einheitlichen Weltbildes notwendig richten muß.

Der Befähigungsnachweis des Naturgesetzes ist demnach glänzend ausgefallen. Es hat, um wieder mit Kant zu sprechen, konstitutiven Charakter. Was die Verfassung für den Staat, das sind die Naturgesetze für die Welt. Sie haben für uns unbedingte Gültigkeit, nicht trotzdem, sondern gerade weil wir sie selbst gebildet haben. Wie wir uns der Staatsverfassung um so freudiger und bedingungsloser unterwerfen, je eifriger wir selbst an deren Zustandekommen mitgearbeitet haben, so den Naturgesetzen als der Verfassung des Kosmos um so williger, je klarer wir uns davon überzeugen, daß wir selbst es sind, welche diese Naturgesetze als einheitliche Erklärungsformeln aller Weltvorgänge gefunden und aufgestellt haben. Da es für uns nur Denknotwendigkeit gibt und die Naturgesetze eben diese Denknotwendigkeit darstellen, so üben diese einen psychischen Zwang auf uns aus; sie nötigen uns, mit unerschütterlicher Sicherheit an der Vorausberechnung der von den Naturgesetzen abgeleiteten, mathematisch herausgerechneten künftigen Wirkungen festzuhalten. Wirft man uns aber ein, daß ja auch Staatsverfassungen nur für eine gewisse Zeit auf unbedingte Geltung und Anerkennung Anspruch erheben können, so antworten wir mit Hume: auch Naturgesetze können revidiert werden. Sie sind nur der adäquate Ausdruck der augenblicklichen Gattungserfahrung. Belehrung bleibt immer vorbehalten. Entdecken wir neue Phänomene, wie die Röntgenstrahlen z. B., und wollen sich diese in die bisher gültig gewesenen Einheitsformeln oder Gesetze absolut nicht fügen, so müssen wir diese Gesetze revidieren. Dem Evolutionisten ist eben nichts absolut. Es gibt keine unveränderliche Starrheit. Alles ist vielmehr relativ, in stetiger Umformung begriffen. Alles fließt. Will man durchaus am Absoluten festhalten, so muß man schon das Oxymoron wagen: das Relative ist das einzige Absolute, das wir kennen.

Aber wie die Staatsverfassungen so lange unbedingt gelten, als sie in Kraft bleiben, so die Verfassungen des Kosmos, die Naturgesetze so lange, als sie der adäquate Ausdruck der augenblicklichen Gattungserfahrung sind. Solange wir also keine neue Erfahrung machen, die dem Gravitationsgesetz z. B. widerstreitet, gilt uns dieses unbedingt.

III.

Wie steht es nun aber mit den Sittengesetzen? Haben auch sie den gleichen Anspruch auf unbedingte Gültigkeit wie die Naturgesetze? Zugegeben wir schafften das Sittengesetz ebenso autonom, so selbstherrlich wie das Naturgesetz, das ja gleichfalls nur im menschlichen Gehirn wie seinen Ursprung so auch seine Geltung hat: gibt es nun aber eine Formel, gibt es eine Formel, unter welche man alle Sittengesetze ebenso vereinheitlichend unterbringen könnte, wie man die Naturgesetze auf das eine Grundgesetz der Erhaltung der Energie zurückgeführt hat? Gibt es ein Gesetz der Erhaltung der sittlichen Energie?

Diesen Einheitspunkt der sittlichen Energie glaubten gar manche Philosophen gefunden zu haben. Sie lautete im Altertum fast durchwegs: die Tugend oder das Gute schlechthin (summum bonum). Die englischen Aufklärer suchten dieses Fundament aller Moral entweder im „moralischen Sinn" oder in der „Sympathie", die deutschen in der Vollkommenheit, die Utilitarier aller Zeiten in der Glückseligkeit, Kant im kategorischen Imperativ (Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris), Schopenhauer im Mitleid (Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva), Nietzsche im Willen zur Macht, und ich selbst in der Erhöhung des Typus Mensch. Meine Grundformel für das Fundament aller Moral lautet: Handle so, daß du in jeder deiner Handlungen nicht bloß dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst. („Die soziale Frage im Lichte der Philosophie." Stuttgart, Enke, 1897, S. 690 ff.)

Von der Nietzscheschen Formel, die nur für reine Sinnenwesen, nicht aber für Auch-Vernunftwesen gilt, vielleicht abgesehen, ist keine der angedeuteten Formeln ganz falsch. Jede enthält vielmehr eine Teilwahrheit, nur nicht die ganze Wahrheit. Jede dieser Formeln generalisiert nämlich einen Teil der sittlichen Gattungserfahrungen des Menschengeschlechtes, wie die Naturwissenschaft die kosmischen Gattungserfahrungen. Nur stellen die meisten dieser Formeln zu voreilige Generalisationen dar; sie fassen Teilerfahrungen, nicht aber die Totalität aller sittlichen Erfahrung zusammen. Sie sind im günstigsten Falle sittliche Unterarten, teilweise gar nur Varietäten und Spielarten, aber durchaus nicht der umfassende Gattungsbegriff des Sittlichen. Kants Imperativ aber, der

das Sittengesetz zu sein beansprucht, leistet, weil nicht aus der Erfahrung gewonnen, also auch nicht für die Erfahrung gültig, den Dienst eines universellen Sittengesetzes nicht entfernt. Dieses lebensabgewendete Studierstubenabstraktum, dieser blutlose Schemen vom „kategorischen Imperativ" verdient vielmehr den ätzenden und zersetzenden Spott, den Schopenhauer über ihn ausgegossen hat: „Denn die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menschen und nicht mit aprioristischen Kartenhäusern zu thun, an deren Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher dem Sturme der Leidenschaft gegenüber so viel sein würde, wie die einer Klystierspritze bei Feuersbrunst."

Was uns heute vor allem notthut, ist nicht „Metaphysik der Sitten", wie sie Kant noch mit erzitternder Greiseshand nach seinem eingerosteten Schema mühselig zusammengebraut hat, sondern gerade das, was der gealterte Kant verwirft: eine Physik der Sitten. Ueber das sittliche Leben und dessen innere Triebfedern, über die latente Tendenz, welche allen unseren Handlungen die Richtung gibt, kann nur es selbst die entscheidende Auskunft geben. Gegen den moralischen Aprioristen Kant, den Vertreter des absoluten Sittengesetzes („Kritik der praktischen Vernunft" und „Metaphysik der Sitten") möchten wir den Evolutionisten Kant („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", „Zum ewigen Frieden", „Anthropologie") ausspielen.

Die Unzulänglichkeit der Moralphilosophie des kategorischen Imperativs, welchem auch Fichte, Schelling und Hegel anhängen, steckt in der vorausgesetzten, niemals bewiesenen, weil unbeweisbaren Absolutheit der Forderung. Sittengesetze fordern ebenso absolut, wie Naturgesetze absolut wirken. Worauf stützt sich aber diese Forderung? Du kannst, denn du sollst, antwortet Kant. Warum aber soll ich? Weil du ein Mensch, d. h. ein Vernunftwesen bist, antwortet Kant. Woher weiß ich, geben wir zurück, daß deine Formel die einzig richtige ist? Daß sie ebenso gültig ist in der moralischen Welt, wie das Fallgesetz z. B. im Kosmos? Das Fallgesetz ist mir bewiesen, dein moralisches Gesetz nicht. Das Fallgesetz kann nicht umgestoßen werden, es sei denn, daß eine neu entdeckte Erfahrung ihr widerstritte; deine Formel aber kann jeden Augenblick wie eine dialektische Seifenblase platzen und in alle Winde zerstieben.

Sogenannte Sittengesetze sind eben nicht im gleichen Sinne not-

wendig wie Naturgesetze. Diese verlaufen nach dem Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung, also mechanisch, und spiegeln sich im Menschengehirn nach dem Kausalverhältnis von Grund und Folge, also logisch. Naturgesetze sind demnach mechanisch und logisch notwendig. Nicht so die Sittengesetze. Naturgesetzen *muß*, Sittengesetzen *soll* man sich unterwerfen; jene gehen auf ein Sein, diese auf ein Sollen. Für das Sein und nur für dieses gilt mechanische und logische Kausalität — nicht so für das Sollen. Was die Gesetze der Natur oder die Gesetze des Denkens vorschreiben, das muß ich; was die angeblichen Sittengesetze diktieren, das soll ich. Dort gibt es kein Entrinnen; hier allein ist Freiheit vorhanden; dort ist alles naturnotwendig und denknotwendig, hier nur zwecknotwendig. Die Freiheit dem Sittengesetze gegenüber ist aber nur deshalb möglich, weil unsere Willenshandlungen nicht nach dem mechanischen Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung, auch nicht nach dem logischen von Grund und Folge allein, sondern wesentlich nach dem teleologischen von Zweck und Mittel verlaufen. „Ich soll" heißt also nichts weiter als: Willst du diesen Zweck erreichen, so mußt du diese einzig dazu führenden Mittel wählen. Dem Zwecke gegenüber bist du frei, den Mitteln gegenüber nicht. Zu diesem gewollten Zweck führen eben nur diese gesollten Mittel.

Hier hat Kant gefehlt. Er hat die Teleologie, die erst in der „Kritik der Urteilskraft" zum Vorschein kommt, ausgeschaltet; sie ist ihm nur Betrachtungsform, kein Erkenntnisprinzip. Die objektive Teleologie, die metaphysische Lehre von den angeblichen Endzwecken in der Natur, verwirft er mit vollem Recht; sie ist ihm Grenzbegriff. Die immanente Teleologie aber, wie ich sie meiner „Sozialphilosophie" durchwegs zu Grunde gelegt habe, kennt Kant nicht. Auch wir leugnen mit Kant die Erkennbarkeit der Zwecke in der Natur; aber wir meinen damit nur die anorganische, leblose Natur. Diese verläuft nur mechanisch, nicht teleologisch. Wohl aber bewährt sich, wie Darwin gezeigt hat, die Zweckbetrachtung in der lebendig-organischen Natur. Nur wo Leben ist, da zeigt sich Zweckthätigkeit. Schon in der Monere, schon bei den Protisten zeigen sich Zwecken angepaßte Bewegungen. Leben heißt also: sich Zwecken anpassen. In der toten Natur herrschen Gesetze, in der lebenden neben diesen auch noch Zwecke. Aus einer pedantisch-schroffen, kleinbürgerlich-herben Stimmung heraus hat Kant alles Zweckmäßige perhorresziert. Daher rührt die Anämie seines Sittengesetzes. Sie orientiert

sich nicht an der sittlichen Erfahrung; sie verschmäht den Zweckgedanken, der allein eine gesunde, brauchbare Formel für das sittliche Leben abzugeben vermag. Hier muß Kant durch Darwin ergänzt, korrigiert werden. Die evolutionistische und teleologische Betrachtungsweise der sozialen Zustände aller Zonen und Zeiten, verfolgt an der Hand der vergleichend-geschichtlichen Methode, kann uns allein lehren, welchen Zweckgedanken der empirische Mensch in seinen bisher beobachteten sittlichen Daseinsformen nachgelebt hat. Den Zweck des Menschendaseins kann uns nur die Geschichte (Ethnographie, Kulturgeschichte im weitesten Verstande) zum klaren Bewußtsein bringen. Die Soziologie deckt nun solche Rhythmen des Handelns auf, die sich zu Regeln des sittlichen Lebens verdichten. Erst wenn es uns gelingt, aus den sozialen Regeln einen letzten Zweck ebenso bündig zu formulieren und allgemein gültig zu fassen, wie die Naturforscher die Naturgesetze erkannt und zu einem Gemeinbegriff verdichtet haben, dann werden wir die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes ebenso unfehlbar anstreben, wie die Einzelerscheinungen der Natur unfehlbar den erkannten Gesetzen gehorchen.

Von diesem Hoch- und Endziele sind wir aber noch unsagbar weit entfernt. Haben wir es aber erst deutlich erkannt, so werden wir es erstreben, erarbeiten. „Metaphysik der Sitten" bleibt das letzte Ziel, „Physik der Sitten", Soziologie, der Weg. Die Ethik ist die Metaphysik der Soziologie. Diese Metaphysik ist aber erst im Werden. Das Sittengesetz, als das Grundgesetz der sittlichen Energie — der Parallelbegriff des Naturgesetzes von der Erhaltung der Energie — ist noch nicht gefunden. Der Robert Mayer der Moral soll noch erst geboren werden. Auch ist ein Robert Mayer nur möglich, wenn breite physikalische und physiologische Forschungen vorangegangen sind. Da wir nicht wissen können, ob und wann uns ein solcher Entdecker des Sittengesetzes erstehen wird, so präparieren wir ihm den wissenschaftlichen Boden. Arbeiten wir unverdrossen an der Soziologie, als an der Physik der Sitten, bis der Silberblick eines kommenden Genies dermaleinst aus dem erkannten Endzweck des Menschengeschlechtes eine Metaphysik der Sitten, ein allgemein gültiges Sittengesetz herauslesen und formen wird.

XV.

Experimentelle Pädagogik[1].

I.

Wenn es nach der Massenhaftigkeit der Produktion ginge, so müßte man die Pädagogik als eine auf ihrem Höhepunkt angelangte Wissenschaft anerkennen; allein das Quantum einer Litteratur ist nicht entfernt ein Kriterium für die Beurteilung ihres Wertes. So war die Logik z. B. während des ganzen Mittelalters, ja bis tief ins letzte Jahrhundert hinein der verbreitetste, bekannteste, meist bearbeitete Zweig der philosophischen Wissenschaften. Und doch konnte Kant vor einem Jahrhundert etwa mit gutem Fug von der Logik das kühne Wort aussagen: sie habe seit Aristoteles keine merklichen Fortschritte mehr gemacht. In gleichem Sinne möchte ich nun — si parva licet componere magnis — das kecke Wort wagen: die Pädagogik als Wissenschaft hat seit Herbart, ihrem ersten philosophischen Systematiker großen Stiles, keine ernsten Fortschritte mehr gemacht.

Ich verkenne dabei keineswegs den Wert der von Beneke versuchten Umbildung der theoretischen Grundlagen der Pädagogik, wie sie Dreßler, Börner, Ueberweg, Dittes und andere weitergeführt haben. Die Leistungen eines Fröbel oder Diesterweg in der Uebertragung theoretischer Lehrmeinungen auf die Praxis sollen keineswegs geschmälert oder verkleinert werden. Auch unterschätze ich die Bedeutung der von Tuisco Ziller und seinem Anhang vorgenommenen Umgestaltung der Herbartschen Pädagogik, wie sie Th. Waitz, K. Schmidt, Nahlowsky, Flügel, Zimmermann,

[1] Vgl. auch Die soziale Frage im Lichte der Philos. S. 716 ff.

Stoy, Rein und andere — zum Teil recht glücklich — vertreten, durchaus nicht. Vor allem bin ich mir sehr wohl bewußt, was die meinem eigenen Denken weit näher stehenden Engländer John Stuart Mill, Alexander Bain und Herbert Spencer, sowie der italienische Positivist Roberto Ardigò in seiner „Scienza della Educazione“ an reichhaltigem Material aufgespeichert und an feinen Beobachtungen niedergelegt haben. Endlich weiß ich die neueren Arbeiten der Berliner Pädagogen Paulsen und Döring ihrem vollen Gehalte nach zu würdigen.

Ungeachtet jedoch der rückhaltlosen Anerkennung, die ich den genannten pädagogischen Forschern als wissenschaftlichen Persönlichkeiten zolle, vermag ich in deren Arbeiten einen wesentlichen Fortschritt unserer pädagogischen Erkenntnis über Herbart hinaus schon darum nicht zu erblicken, weil nach der von ihnen befolgten spekulativ-dogmatischen Methode, von der sich selbst die Positivisten nicht ganz frei zu halten verstanden, gesicherte, unanfechtbar feststehende theoretische Ergebnisse in der Pädagogik meines Erachtens überhaupt nicht zu erzielen sind. Bei jeder rein spekulativen (dialektischen) Behandlung, sei es philosophischer, sei es pädagogischer Fragen steht eben Argument gegen Argument, eine begründete Meinung gegen eine besser begründete, ein gewandter Dialektiker gegen einen noch gewiegteren. Und da die Grenzen dialektischer Spitzfindigkeit gar nicht abzusehen sind, sofern der Scharfsinn des einen den des anderen stets zu überbieten und eben darum in Schach zu halten vermag, so verlieren sich diese dialektischen Turniere, wie sie in der Pädagogik nicht minder an der Tagesordnung sind, als ehedem in der spekulativen Philosophie, vielfach ins Spielerische und Unfruchtbare.

Aus diesem Kreuz und Quer einander widersprechender, sich gegenseitig aufhebender Lehrmeinungen und heftig befehdender pädagogischer Theorien gibt es indes zum Glück einen Ausweg. Dieser führt durch das wirre Gedankenlabyrinth chaotisch durch einander wogender, somit in der Luft schwebender Behauptungen hindurch in eine gesicherte Bahn durch keinen Zweifel zu erschütternder Ergebnisse. Und diese Bahn ist die experimentelle Methode.

II.

Die herrschende Wissenschaft unseres Jahrhunderts, die Naturwissenschaft, verdankt, wie bekannt, ihre sieghafte Macht und ihre selbst die

Geisteswissenschaften allgemach in ihren Dienst bannende Kraft wesentlich und vorzüglich der von Bacon — wenn freilich auch nur in rohen Umrissen — entworfenen induktiv-experimentellen Methode. Der ungehemmte Siegeslauf dieser Methode hat nach und nach selbst eine so eminente Geisteswissenschaft, wie die Psychologie sie früher darstellte, dermaßen bezwungen, daß sie sich, vor einem halben Jahrhundert etwa, genötigt sah, von der Naturwissenschaft die experimentelle Methode zu erborgen, um diese auf die Ermittelung und mit mathematischer Präzision zu bewerkstelligende Fixierung geistiger Phänomene zu übertragen. Ebenso wird sich nun, wenn nicht alle Anzeichen trügen, die Pädagogik, wofern sie angewandte Psychologie ist und zu sein beansprucht, dazu bequemen müssen, den Boden des naturwissenschaftlichen Experiments zu betreten, soll sie anders vor sterilem Marasmus bewahrt bleiben.

Stellt der gegenwärtige Stand der Pädagogik dem nicht in, sondern über den Tagesfragen stehenden philosophischen Betrachter ein chaotisches Durcheinander von mehr oder minder gut begründeten *Meinungen* dar, so soll eine nunmehr auszubauende experimentelle Pädagogik eine systematisierte Fülle von *Thatsachen* offenbaren. Waren die pädagogischen Theorien bisher vielfach entweder aus methodisch mangelhafter Schulerfahrung oder aus aprioristischen Konstruktionen von vager Allgemeinheit erwachsen, aus denen alsdann die pädagogischen Regeln deduktiv abgeleitet worden sind, so soll sich eine künftige experimentelle Pädagogik aus statistisch ermittelten oder experimentell erforschten Thatsachen induktiv aufbauen. Erst dann könnten an die Stelle der heute gültigen pädagogischen Normen und Regeln, die ja notgedrungen nur auf *subjektive* Wahrheit Anspruch erheben können, weil sie nur unter Anerkennung ihrer aprioristischen Voraussetzungen Gültigkeit haben, objektiv geltende biologisch-pädagogische Thatsachen und weiterhin Gesetze treten. Bildeten bisher eine halbtheologische Ethik und die spekulative Psychologie die wichtigsten Hilfsdisziplinen der Pädagogik, so sollen in Zukunft Physiologie, Gehirnanatomie, die Biologie in ihrem weitesten Verstande, daneben aber auch Schulhygieine, Demographie, eine nach pädagogischen Gesichtspunkten ausgebaute Statistik, Soziologie, endlich und insbesondere die experimentelle Psychologie die hilfswissenschaftlichen Unterlagen bilden, auf denen ein künftiges System der experimentellen Pädagogik zu ruhen und sich aufzuerbauen hätte. Soll daher die heutige Pädagogik aus ihrer dogmatischen Erstarrung und empfindlichen Unfrische aufgescheucht

werden, so ist hierzu eine radikale Frontänderung in ihrer Methode wie in ihrer wissenschaftlichen Grundlegung gleich sehr erforderlich.

Man scheue den etwas prätentiösen Titel „Experimentelle Pädagogik" nicht, vor allem aber spotte man seiner nicht. Wer die Geschichte des Aufschwunges einzelner Wissenszweige der jüngsten Vergangenheit nachdenklich verfolgt, der verlernt gar bald das Spotten. Hätte jemand vor einem Jahrhundert z. B. von einer experimentellen Psychologie gesprochen, so würde ihn der damalige wissenschaftliche sensus communis unbarmherzig für narrenhausreif erklärt haben. Und heute würde der wissenschaftliche common sense jeden Psychologen als fossil gewordenen Zopfgelehrten verschreien, der es wagen wollte, alles Experimentieren in der Psychologie grundsätzlich abzulehnen. Ebenso könnte es sich fügen, daß nach einem weiteren halben Jahrhundert nur noch die experimentelle Pädagogik das Feld behauptete, während die gegenwärtig immer noch prädominierende spekulative Pädagogik nur noch als einst wirksam gewesene interessante historische Phase dieser Wissenschaft angesehen würde.

Man wende nicht ein, diese ketzerischen Gedanken seien an diesem Orte und in dem Augenblicke, da wir uns zur großen Pestalozzifeier anschicken [1]), eine Versündigung an den Manen des unsterblichen Meisters. Ich meine im Gegenteil, daß die hier vorgetragenen Gedanken und Forderungen sich, wenn ich Pestalozzi richtig verstehe, durchaus auf der Linie seines eigenen philosophischen Denkens bewegen. Forderte er doch mit John Locke und Rousseau die Erfahrung als Ausgangspunkt aller pädagogischen Reformen! Dies und nur dies ist aber auch der tiefere Sinn meiner Postulate. Nur hat sich seit Pestalozzi der Begriff der Erfahrung erweitert und vertieft. Damals nannte man Erfahrung sorgfältige Beobachtung des Geschehenden und reflektierte, dialektisch entwickelte Zusammenfassung des Geschehenen zu allgemeinen Regeln. Heute heißen wir Erfahrung das Provozieren von Geschehnissen, das durch künstliche Bedingungen vermittelte Heraustreiben und bewußte Hervorrufen von Thatsachen zwecks Ermittelung ihrer tieferen Ursachen und letzten Zusammenhänge. Früher lauschte man begierig auf die Laute, welche die Natur in freithätigem Schaffen zu

[1]) Die leitenden Gedanken dieser Abhandlung habe ich nämlich am 14. September 1895 vor der Hauptversammlung des Bernischen Mittelschullehrervereins entwickelt.

uns sprach, und das nannte man Erfahrung; schwieg sie aber, so erfuhr man eben nichts. Heute zwingen wir die Natur zum Sprechen, und mag sie sich noch so spröde dagegen sperren! Durch Teleskop und Mikroskop, durch Lupe und Skalpell, durch Wage und Retorte, durch Titrier- und Färbemethoden nötigen wir die Natur, uns Thatsachen und Beziehungen zu enthüllen, die sie uns bisher beharrlich vorenthalten hat. Ja, die neueren Methoden der experimentellen Gehirnanatomie, wie sie sich in der Härtung, Einbettung, Färbung und feinstem Scheibenschnitt von sorgfältig präparierten Gehirnen darstellen, locken unter Umständen aus dem toten Menschenhirn psychische Thatsachen von weittragender Bedeutung hervor, die uns das lebendige niemals hätte offenbaren können.

Würde nun Pestalozzi diese Phase der Wissenschaft, unsere Methoden des Erfahrens unter künstlichen Bedingungen voraus geahnt haben, so wäre er nach meiner festen Ueberzeugung der erste gewesen, einer experimentellen Pädagogik, wie wir deren Aufgaben hier kurz skizzieren wollen, mit dem ihm eigenen heiligen Begeisterungsfeuer kräftig das Wort zu reden. War einer frei von eitler Selbstbespiegelung und kindischer Verliebtheit in die eigenen Ideen, so gewiß Pestalozzi, der uns in seinem „Schwanengesang" die herrlichen Worte hinterließ: Prüfet alles, behaltet das Gute, und wenn etwas Besseres in euch selber gereift, so setzt es zu dem, was ich euch in diesen Bogen in Wahrheit und Liebe zu geben versuche, in Wahrheit und Liebe hinzu!

Das Programm einer experimentellen Pädagogik, wie es mir vorschwebt, an dieser Stelle und innerhalb der mir hier gesetzten Grenzen zu entwickeln, ist schlechterdings unmöglich [1]). Es sei vielmehr aus dem stattlichen Material, das heute bereits aufgeschichtet vorliegt, ohne daß bisher eine entsprechende pädagogische Ausmünzung von irgend einer Seite versucht worden wäre, ein Problem herausgegriffen, das jedem geläufig genug sein dürfte: die Ueberbürdungsfrage im Lichte

[1]) Daß sich eine „experimentelle Pädagogik" augenblicklich vorbereitet, wenn sie gleich noch nicht auf diesen Namen endgültig getauft ist, zeigten einzelne Ankündigungen von Vorträgen, die auf dem „Internationalen Kongreß für Psychologie" (vom 4.—7. August 1896 in München) zur Diskussion gelangten. So hat beispielsweise in der dritten allgemeinen Sitzung des Kongresses der Breslauer Philosoph Hermann Ebbinghaus „Ueber eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten und ihre Anwendung bei Schulkindern" gehandelt.

einer experimentellen Pädagogik. An der Art, wie hier Physiologie, Gehirnanatomie, Statistik und physiologische Psychologie in eine eminent pädagogische Frage eingreifen, wird man den Wert und die Bedeutung einer experimentellen Pädagogik am durchsichtigsten zu erkennen und zutreffend zu würdigen im stande sein.

III.

Die Ueberbürdungsfrage hat in den letzten Dezennien so viele Federn in Bewegung gesetzt, daß die hierüber vorhandene Litteratur schon eine stattliche Bibliothek füllt. Bis zum letzten Kerne dieser Frage scheinen mir jedoch verschwindend wenige Schriftsteller vorgedrungen zu sein. Was heißt nämlich Ueberbürdung im Schulsinne des Wortes? Offenbar ist Ueberbürdung nichts weiter, als über das normale, d. h. gesundheitsunschädliche Maß hinausgehende Ermüdung des Nervensystems. Die Ermüdung ist, wie schon Lavoisier festgestellt hat, ein Vorgang rein chemischer Natur. Durch übermäßige Anstrengung, sei es unseres Muskel-, sei es unseres Nervensystems, bilden sich im Blute Zerfallstoffe. Häufen sich diese Zerfallstoffe allzusehr an, dann fühlen wir uns ermüdet; überschreiten sie die physiologische Grenze, so sind wir krank. So ist z. B. das Blut eines ermüdeten Tieres insofern giftig, als es, wie Mosso gezeigt hat, einem anderen Tiere eingespritzt, in diesem die charakteristischen Erscheinungen der Ermüdung hervorruft. Weiterhin ist experimentell festgestellt, daß die Arbeit, welche ein schon ermüdeter Muskel ausführt, demselben viel schädlicher ist als eine Arbeitsleistung unter normalen Bedingungen. Ein Gleiches gilt nach Mosso auch vom Nervensystem. Bei intensiver Gehirnermüdung wird der Kopf heiß, der Puls klein, die Augen werden blutunterlaufen und die Füße kalt.

Man hat unser Gehirn recht hübsch einmal einen „Zellenbundesstaat" genannt, und Meynert führte dies dahin aus, daß alle Zellen atmen und die Lunge nur ein großes Sauerstoffreservoir ist, das die Atmung der Zellen ermöglicht. Die Zahl der Nervenkörper im Menschen haben Bain und Meynert auf eine Milliarde angegeben. Das menschliche Gehirn hebt und senkt sich täglich unter dem Druck des normalen Atmens etwa 15 000 mal, während das Herz im Laufe von vierundzwanzig Stunden 100 000 mal schlägt.

Die Myriaden von Zellen unserer Großhirnrinde, die durch unzählige Fasern, d. h. Leitungsbahnen, miteinander in Rapport stehen,

ordnen sich nach bestimmten Provinzen (Gehirnsphären). Wie wir an der sogenannten Brocaschen Stelle das Sprachzentrum besitzen, so sind — trotz aller Einwendungen der Goltzschen Schule — das Sehfeld, die Riechsphäre und das Gehörzentrum in unserem Gehirn lokalisiert. Verletzungen der betreffenden Gehirnpartien haben Funktionsstörungen der ihnen entsprechenden Sinnesorgane im Gefolge.

Waren aber bis vor kurzem nur die Sinnesorgane und das Sprachzentrum Gegenstand der Lokalisationsversuche im Großhirn, während kompliziertere geistige Gebilde — außer etwa in den phantastischen phrenologischen Träumereien eines Gall und Spurzheim — allen Lokalisationsversuchen beharrlich widerstanden, so hat die vergleichende Gehirnanatomie in der jüngsten Zeit einen Erfolg zu verzeichnen, der auf dem Felde der Seelenforschung vielleicht eine Epoche bedeutet.

Der Psychiater der Universität Leipzig, Paul Flechsig, hielt nämlich am 31. Oktober 1894 eine Rektoratsrede über „Gehirn und Seele", in welcher er die Resultate seiner gehirnanatomischen Experimente in andeutenden Zügen niederlegte. Enthält nun dieses Programm vorerst auch noch kein Bildermaterial, das eine Nachprüfung der Flechsigschen Behauptungen gestattete[1]), so besitzt doch dieser Gelehrte heute bereits ein solches Credo, daß man seine mit solcher Zuversichtlichkeit vorgetragenen Behauptungen ernst nehmen muß. Und diese laufen auf nichts Geringeres hinaus, als daß es ihm gelungen sei, „die geistigen Zentren" oder „Denkorgane" — wie sie Flechsig zuweilen etwas ungeschickt benennt, die „Associationszentren", wie sie richtiger heißen sollten — zu entdecken. Flechsig fand anfänglich vier, später eine größere Anzahl solcher Zentren: das Stirnhirn, einen großen Teil der Schläfenlappen, einen großen Bezirk im hinteren Scheitelteil und endlich die tief im Innern des Hirns versteckte Insula Reilii. Von diesen vier Zentren sagt Flechsig auf Grund seiner Präparate folgendes aus: „Noch mehrere Monate nach der Geburt (des Kindes) sind die geistigen Zentren unreif, gänzlich bar des Nervenmarks, während die Sinneszentren schon längst — ein jedes für sich, völlig ungestört von den anderen —

[1]) In der zweiten Auflage dieses Vortrages (Leipzig, Veit & Co., 1896) ist das aufklärende Bildermaterial beigegeben. In der zweiten allgemeinen Sitzung des „Internationalen Kongresses für Psychologie" hat Professor Flechsig „Ueber die Associationszentren des menschlichen Gehirns mit anatomischen Demonstrationen" gehandelt.

herangereift sind. Erst wenn der innere Ausbau der Sinneszentren zum Abschluß gelangt ist, beginnt es sich allmählich in den geistigen Zentren zu regen, und nun gewahrt man, wie von den Sinneszentren her sich zahllose Nervenfasern in die geistigen Gebiete verschieben, und wie innerhalb eines jeden dieser Gebiete Leitungen, die von verschiedenen Sinneszentren ausgehen, miteinander in Verbindung treten, indem sie dicht nebeneinander in der Hirnrinde enden. Die geistigen Zentren sind also Apparate, welche die Thätigkeit verschiedener innerer (und somit auch äußerer) Sinnesorgane zusammenfassen zu höheren Einheiten. Sie sind Zentren der Association von Sinneseindrücken verschiedener Qualität, von Gesichts-, Gehörs-, Tasteindrücken 2c.; und sie erscheinen schon insofern auch als Träger einer Koagitation, wie die lateinische Sprache das Denken prophetisch bezeichnet hat; sie können also auch Associations- oder Koagitationszentren heißen."

Sollte sich diese, freilich stark angefochtene Entdeckung Flechsigs bewahrheiten, so stehen wir in der Pädagogik nicht minder denn in der Psychologie vor völlig neuen Aufgaben. Denn unter Zugrundelegung dieser Entdeckung versteht man — wie Hirth jüngst ausgeführt hat — mit überraschender Klarheit jenes bisher unaufgeklärte Rätsel, warum, bei scheinbar gleicher Grundlage, gewisse Associationen bei dem einen schon im zweiten, bei dem anderen erst im dritten oder vierten Jahrzehnt zur Reife kommen. Warum manche in der Schule nichts lernen können, ja, anscheinend schwach von Begriffen sind und doch später das Versäumte im Fluge erhaschen, oft ihre musterhaften Schulkameraden weit übertreffen. Warum so viele ausgezeichnete Schüler später stillstehen oder gar geistig verarmen. Warum uns die sogenannten Wunderkinder eher Mitleid als Hoffnung einflößen. Mit einem Worte: die Flechsigschen Behauptungen enthalten den Schlüssel zu einer stattlichen Reihe von uns gar nicht oder nur lückenhaft beantworteten psychologisch-pädagogischen Warums.

Jetzt werden wir auch das Problem der Ermüdung des Nervensystems tiefer zu fassen und zu ergründen in der Lage sein.

Der moderne Mensch ist im Gegensatz zu seinen Vorfahren, die vorwiegend Muskelmenschen waren, in erster Linie Nervenmensch. Nur die Turnstunde ist der Ausbildung des Muskelsystems gewidmet, alle anderen der des Nervensystems. Regelmäßige Uebungen sind nun wie dem Muskel- so auch dem Nervensystem nur zuträglich; schädlich ist hier

wie dort einzig das Uebermaß. Uebung stählt und stärkt Nerven wie Muskeln; Ueberanstrengung hemmt und — im unvernünftigen Uebermaß — lähmt beide Funktionen. Durch regelrechte Funktion wird ein Organ gehoben und befestigt, durch unregelmäßige geschwächt und verkümmert. Da wir (d. h. die weiße Rasse) nun einmal Nervenmenschen sind und bleiben wollen, um unseren Rang an der Spitze der Weltkultur zu behaupten, ist der regelmäßige Lehrgang der Schule als einer regelrechten Gymnastik des Geistes auch biologisch ein Segen. Wenn das Associationssystem des Kindes in der Schule nach biologisch erkannten Grundsätzen ausgebildet und den im Kampf ums Dasein gegebenen Zwecken angepaßt wird, dann erfüllt die Schule die höchste Funktion im Haushalte der Gesellschaft. Dieses hohe Ziel erreicht die Schule aber nur dann und dort, wo sie nach dem Gesetz des kleinsten Kraftmaßes möglichst reichen und nützlichen Wissensstoff mit möglichst geringem Zeitaufwande bewältigt. Schießt die Schule über dieses Ziel hinaus, d. h. ermüdet sie durch Uebermaß an Stoff- und Zeitaufwand die Associationsbahnen der Kinder dermaßen, daß deren Nervensysteme darunter leiden, dann verwandelt sich dieser Segen in einen Fluch, sofern die Schule alsdann zur Pflanzstätte von Kurzsichtigen und Engbrüstigen wird, wie dies die grundlegenden „schulhygieinischen Untersuchungen" des Schweden Axel Key mit erschreckender Deutlichkeit aufgezeigt haben. Axel Key kommt nämlich zu folgendem niederschmetternden Resultat, das er auf Grund von 11210 untersuchten Schülern der höheren Schulen seiner Heimat gefunden hat. „Von diesen 11210 Schülern waren nur 6185, d. h. 55,2 Prozent, völlig gesund (normal), wohingegen 5025 oder 44,8 Prozent mit allerhand Krankheiten behaftet waren. Die höchste Kränklichkeit," fährt Key fort, „herrscht auf der Lateinlinie, wo sie für die ganze Linie bis 50,2 Prozent hinaufgeht, und wo demnach die halbe Anzahl der Schüler Symptome langwieriger Krankheit der einen oder der anderen Art aufwies. Auf der Reallinie und auf der gemeinsamen Linie ist das Krankenprozent nahe um 10 Prozent niedriger oder 39,6 Prozent auf der ersteren und 40,9 Prozent auf der letzteren."

Im ganzen genommen zeigt sich also der Gesundheitszustand als der beste auf der Reallinie, so elend er übrigens auch auf dieser erscheint. Insbesondere die Kurzsichtigkeit, die in den unteren Klassen verhältnismäßig weniger bedeutend ist, steigerte sich nach Key in der

obersten Lateinklasse auf 21,6 Prozent. Eine andere Untersuchung Keys: Nach einjährigem Schulbesuch hat ungefähr jeder dreizehnte Knabe Bleichsucht. Im zweiten Jahre nimmt diese so zu, daß mit Schluß des genannten Jahres jeder sechste oder siebente daran leidet. Mit Schluß des dritten Jahres hat sie eine derartige Ausbreitung gewonnen, daß etwa jeder fünfte Schüler bleichsüchtig befunden wurde. An Kopfschmerz leidet in der ersten Klasse bloß ungefähr jeder fünfzigste Knabe, aber in der zweiten und nächstfolgenden schon jeder neunte bis zehnte. Es wurden Tabellen aufgestellt über den Einfluß der Arbeitszeit auf den Gesundheitszustand der Schüler, und das zahlenmäßig festgestellte Resultat lautete, daß die Kränklichkeit durch Arbeit zunimmt. Auf der anderen Seite hat Key aber auch eine Statistik der Leistungen einzelner Schulen aufgestellt, und dabei kommen unglaubliche Unterschiede zwischen den Maxima und Minima der Leistungen von Schulklassen gleichen Charakters an den Tag, so daß Key zu der durchaus zutreffenden Schlußfolgerung gelangt, daß eine bedeutende Reduktion der mittleren Arbeitszeit zu stande kommen könnte, ohne daß eine Verminderung des Lehrstoffs im selben Grade nötig wäre. Es bleibt eine unabweisliche Forderung an die Unterrichtsmethode, mit möglichst geringer Arbeitszeit die bestmöglichen Resultate zu erzielen. Unser Satz: ein Maximum von Arbeitsleistung mit einem Minimum von Energieaufwand zu bewältigen, muß zunächst in der Schule zur vollen und unbedingten Geltung gelangen.

Gewiß sind ähnliche Gedanken auch von früheren Pädagogen bereits ausgesprochen worden. Allein so lange hinter diesen Gedanken keine statistischen Beweismaterialien von so zwingender, unheimlicher Logik standen, wie die Keyschen Untersuchungen sie offenbaren, konnte man an diesen Gedanken achtlos vorbeigehen. Heute geht dies schlechterdings nicht mehr an. Wo uns zahlenmäßig vordemonstriert wird, daß wir auf dem besten Wege sind, infolge der Ueberbürdung der Nervensysteme unserer Kinder zu degenerieren, die Spitäler und Irrenanstalten zu bevölkern, auf die Dauer also infolge der Verkümmerung der nachkommenden Generationen die Weltstellung der weißen Rasse zu riskieren — heute können wir nicht mehr mit gleichgültigem Achselzucken die erschreckende Fülle der von Key statistisch enthüllten peinlichen Thatsachen ignorieren!

IV.

Darüber sind nun wohl alle Schulmänner von gereifter Einsicht einig, daß in der Ueberbürdungsfrage der wundeste Punkt jeder modernen Schulpolitik liegt. Wie aber diesem Grundübel gesteuert werden könne, und ob überhaupt, darüber gehen die Meinungen bedenklich auseinander. Wir stehen hier nämlich vor folgendem Dilemma: gegeben ist auf der einen Seite der nach der communis opinio unerläßliche Bildungsstoff der Mittelschulen — denn nur diese sind das Problem —, von dem kaum etwas abzumarkten ist, soll man nicht im sozialen Kampf ums Dasein den kürzeren ziehen oder gar ganz erliegen. Gegeben ist auf der anderen Seite die Thatsache, daß unsere Mittelschulen mit ihrem massenhaften, noch dazu mannigfach gearteten Stoff einen großen Prozentsatz der Schüler körperlich erdrücken, weil sie ihrem Nervensystem Lasten aufbürden, die diese — in ihrer gefährlichsten Wachstumsperiode zumal — am wenigsten zu ertragen vermögen.

Sollen wir nun an diesem Dilemma zu Grunde gehen? Oder gibt es auch da einen Ausweg?

Hier scheint nun die von mir geforderte experimentelle Pädagogik mit Glück einsetzen zu können. Derselbe Turiner Physiologe Mosso, der in einer sehr beherzigenswerten Schrift gegen das Uebermaß in den Turnübungen geeifert, hat früher einen Apparat ersonnen, den er „Ergographen" nennt. Dieser Apparat ermöglicht es, die Ausbreitung der psychischen Ermüdung auf mechanischem Wege zu fixieren und in genauen Kurven darzustellen. Dem Berner Physiologen Kronecker gelang es, ein Gesetz der Ermüdung abzuleiten, das er so formuliert hat: „Die Ermüdungskurve des in gleichen Intervallen, mit gleich starken (maximalen) Induktionsschlägen gereizten, überlasteten Muskels ist eine gerade Linie." In welcher Weise die Ermüdung das Nervensystem beeinflußt, haben Fechner, Wundt, Ribot und Mosso in ihren Untersuchungen über die Aufmerksamkeit dargethan.

Mosso hat in seinem Buche „Ueber die Furcht" mit Hilfe des Sphymographen und der Wage gezeigt, in welcher Weise sich das Blut nach dem Gehirn bewegt, wenn wir über etwas nachdenken. Sogar die Atmung erleidet während der Aufmerksamkeit eine Veränderung.

Während der Aufmerksamkeit wird der Blutandrang zum Gehirn vermehrt; sie ist also wesentlich durch den Stoffwechsel bedingt. Lange

entdeckte ein periodisches Steigen und Fallen der Aufmerksamkeit, was Wundt als periodische Schwankung der Aufmerksamkeit deutete. Exner beobachtete, daß im Zustande der Ermüdung des Gehirns eine Zunahme der Reaktionszeit selbst für einfache psychische Vorgänge erfolgt, und Sir Francis Galton entwarf auf Grund einer Statistik ein nicht sehr anmutendes Krankheitsbild des geistig Ermüdeten.

Der russische Pädagoge Sikorsky hat bereits 1879 folgendes pädagogische Experiment gemacht. Er ließ vormittags bei Beginn des Unterrichtes und nachmittags am Schlusse desselben Diktate schreiben und stellte die Anzahl der Fehler zusammen. Er fand, daß die nachmittags geschriebenen Diktate im Mittel um 33 Prozent mehr Fehler enthielten, als diejenigen der ersten Vormittagsstunden. Das Diktatmaterial, das aus diesem Ergebnis gewonnen wurde, enthielt in Summa 40 000 Buchstaben.

Weit systematischer ging Leo Burgerstein (Realschulprofessor in Wien) in seiner „Arbeitskurve einer Schulstunde" zu Werke. Er hat 162 Schüler im Durchschnittsalter von 11, 12 und 13 Jahren in vier Klassen in Bezug auf ihre geistige Leistung experimentell untersucht. Der Versuch besteht in einer Lösung von den Schülern geläufigen Rechenaufgaben. Das Zahlenmaterial ist nach einem gesetzmäßigen Verfahren gegliedert. Er gelangte zu folgendem Resultat:

Die Quantität der Leistungen stieg von Viertelstunde zu Viertelstunde, doch so, daß sie von der zweiten bis zur dritten Viertelstunde am langsamsten stieg. Die Anzahl der Fehler wächst von Viertelstunde zu Viertelstunde, doch am schnellsten von der zweiten zur dritten Viertelstunde.

Auch über die von den Schülern vorgenommenen Korrekturen hat Burgerstein eine Statistik aufgenommen, die nur bestätigt, daß die Ermüdung zwischen der zweiten und dritten Viertelstunde am stärksten sein müsse, da in dieser am wenigsten Korrekturen vorgenommen werden. „Alles das," so resümiert Burgerstein, „deutet darauf hin, daß innerhalb der dritten Viertelstunde auf dieser Entwickelungsstufe die Fähigkeit, sich ernstlich mit jenem Gegenstand zu beschäftigen, der das organische Material bereits vorher beanspruchte, beträchtlich gesunken ist. In allen Klassen ist aber der Zuwachs an Fehlern überhaupt und an Multiplikationsfehlern im besonderen vom zweiten nach dem dritten Zeitstücke der größte, was die Gesetzmäßigkeit des beim Allgemeinresultat betonten Verhaltens bestätigt. Das alles beweist klärlich, daß nach einer

halben Stunde Unterrichts das Maximum der Arbeitsleistung erreicht ist." Daraus ergibt sich von selbst die Berechtigung der von Burgerstein formulierten Forderung, daß vom Standpunkt der psychischen Unterrichtshygieine eine entsprechende Reduktion der Unterrichtszeiteinheit eintreten müsse. Man kann Sitzen und Stillesein bei Kindern erzwingen; man täusche sich aber nicht, sie werden doch in vielen Fällen geistig ausruhen bezw. sich selbst Wechsel schaffen und dem Gange des Unterrichts nicht folgen, wenn sie ermüdet sind. Das wäre aber ein Schaden nach mehr als einer Richtung.

Einen anderen Weg hat L. Höpfner eingeschlagen.

Er diktierte 46 Schülern neunzehn Sätze von zusammen 582 Buchstaben, so daß die von ihm aufgestellte Fehlerstatistik sich auf ein Material von 26772 Buchstaben stützte. Seine Fehlerstatistik ergab, daß die Fehler von vier zu vier Sätzen um je 1 Prozent, also um eine konstante Größe zunehmen. Die Zunahme der Fehler ist im Durchschnitt demnach der geleisteten Arbeit proportional, oder, anders ausgedrückt, die Fehlerkurve ist in ihrem Hauptzuge eine gerade Linie. Ein weiteres Resultat der Höpfnerschen Fehlerstatistik faßt dieser kurz dahin zusammen, daß bezüglich des Lehrstoffes das weniger Geübte früher ermüdet, als das Gewohnheitsmäßige.

Daß aber auch die Uebungsfähigkeit ihre Grenzen hat, zeigt der Heidelberger Psychiater Emil Kräpelin an einem interessanten Experiment[1]). Bei einer Versuchsperson suchte er den Zuwachs von Rechengeschwindigkeit infolge von Uebung festzustellen. Die Arbeitsleistung der betreffenden Versuchsperson steigerte sich vom ersten zum zweiten Versuch um 25 Prozent, vom zweiten zum dritten um 15 Prozent, vom dritten zum vierten aber nur noch um 6 Prozent. Es gibt also bei jedem Menschen eine oberste Grenze, jenseits welcher eine Steigerung der Arbeitsgeschwindigkeit durch Uebung nicht mehr erzielt werden kann.

[1]) Vgl. auch Kräpelins Untersuchung „Ueber den Einfluß von Arbeitspausen auf die geistige Leistungsfähigkeit". Auf diese wie auf die im Märzheft 1896 von Ebbinghaus' und Königs „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" erschienene bedeutsame Abhandlung E. W. Scriptures (von der Yale University): „Untersuchungen über die geistige Entwickelung der Schulkinder" sei hier nur hingewiesen. Die experimentelle Pädagogik ist augenblicklich im Schwunge. Die König-Ebbinghausche Zeitschrift, sowie die Schiller-Ziehensche Sammlung widmen sich ihr mit Vorliebe.

Hier ist der Punkt, an dem die experimentelle Pädagogik in der nächsten Zeit einzusetzen haben wird. Einmal wird experimentell zu ermitteln sein, wo für die verschiedenen Altersklassen die mittlere Grenze der durch Uebung steigerungsfähigen Arbeitsgeschwindigkeit liegt, andermal wird durch Ergographen festzustellen sein, bei welchen Fächern das gesundheitlich zulässige durchschnittliche Ermüdungsmaximum früher eintritt. Wir werden alsdann vermutlich dazu gelangen, für die verschiedenen Fächer verschiedene Zeitabschnitte zu fordern.

Zweierlei scheint übrigens schon der heutige rudimentäre Stand der experimentellen Pädagogik mit gebieterischer Notwendigkeit zu erheischen. Erstens scheint es nach den Untersuchungen von Mosso und Kräpelin festzustehen, daß die eingeschobenen Turnstunden nicht als pure Erholungszeit angerechnet werden dürfen. Es bedarf im Gegenteil erst *nach* den Turnstunden noch einer Erholungspause zur Herstellung des geistigen Gleichgewichts. Ferner zeigt besonders die Statistik Burgersteins, daß 60 Minuten unausgesetzten intensiven Unterrichts aus pädagogischen nicht minder denn aus physiologischen Gründen zu verwerfen sind. Physiologisch bedenklich ist die gegenwärtige Schulstunde deshalb, weil nachgewiesenermaßen schon nach 30—40 Minuten das Ermüdungsmaximum eintritt, wodurch die Gehirne gerade der begabteren und aufmerksameren Schüler, die mit höchster Kraftanspannung dem Unterrichte folgen, überreizt werden, woraus dann allerlei Krankheiten erwachsen. Pädagogisch falsch ist die gegenwärtige Zeiteinteilung darum, weil in der dritten Viertelstunde, wie die Statistik zeigt, die Aufmerksamkeit *aller* Schüler unbedingt nachlassen muß, so daß die Kontinuität und der logische Zusammenhang des Unterrichtsstoffes für den Schüler häufig in die Brüche gehen. Besser als jene fatale Selbsthilfe der Unaufmerksamkeit und Ablenkbarkeit, durch welche die Schüler dem Martyrium der vollen Schulstunde zu entrinnen suchen, wäre es, die Schulstunde zu teilen, so zwar, daß etwa in der Mitte der gegenwärtigen Schulstunde eine Erholungspause von 5—7 Minuten einzutreten hätte.

Daß auch hiergegen pädagogische Bedenken allerlei Art geltend gemacht werden können, verhehle ich mir keineswegs. Aber alle Bedenken müssen vor der erdrückenden Wucht der von Key enthüllten Thatsachen zurücktreten.

Wir wollen kein bebrilltes Geschlecht von Bleichsüchtigen und Engbrüstigen! Will unser Kultursystem die Weltherrschaft nicht bloß an-

streben, sondern auch dauernd behaupten, so darf unser Nervensystem nicht einseitig auf Kosten unseres Muskelsystems allzusehr angespannt werden. Mens sana in corpore sano. Kräpelin hat zweifellos recht mit seiner Behauptung, daß in einer halben Stunde scharfer Arbeit auf der Höhe der geistigen Leistungsfähigkeit mehr und vor allem Besseres vollbracht wird, als in der doppelten Zeit bei vorgeschrittener Ermüdung.

V.

An diesem Beispiele der Behandlung der Ueberbürdungsfrage seitens einer experimentellen Pädagogik kann man abnehmen, in welcher Richtung sich meine Vorschläge zu einer Reform der Pädagogik bewegen. Es soll im nächsten Jahrhundert für die Pädagogik das Gleiche geschehen, was vor einem halben Jahrhundert von Weber und Fechner und später von Wundt und James für die Psychologie geschehen ist, d. h. sie soll statt wie bisher auf willkürliches, dialektisches Deuteln und Klügeln, statt auf spekulatives Kritteln und Tüfteln in Zukunft auf statistisch festgestellte Daten und experimentell ermittelte Beobachtungen gestützt werden. Hatten schon die ältesten Pädagogen die von Rousseau und Pestalozzi wiederholte und mit Nachdruck betonte Forderung erhoben: alle Erziehung sei naturgemäß, d. h. sie schmiege sich eng dem Gange der Natur selbst an, so stelle ich heute im wesentlichen die gleiche Forderung. Nur wußten die Alten nicht, was die Natur wolle, ja meist übertrugen sie ihre eigenen Gefühle und subjektiven Erfahrungen auf die Natur oder deuteten diese in jene hinein.

Heute beginnen wir an der Hand der biologischen Wissenschaften zu ahnen, was die Natur *wirklich* will, und so ist es denn auch an der Zeit, vermittelst einer experimentellen Pädagogik den äußeren und inneren Werdegang des uns anvertrauten Kinderhirns zu belauschen, um alsdann unsere Erziehungssysteme den Gesetzen der Biologie feinspürig anzupassen.

XVI.

Gedankenanarchie.

I.

Rudolf Virchow hat jüngst in öffentlicher Parlamentssitzung den empfindlichen Mangel an logischer Schulung im allgemeinen, insbesondere aber den logischen Defekt der vorwiegend nach der naturwissenschaftlichen Seite hin Ausgebildeten bitter beklagt und der Wiedereinführung eines obligatorischen Lehrkurses der formalen Logik mit der ihm eigenen Wärme das Wort geredet. Das Wort Virchows ist, ungeachtet der ausweichenden Erklärung des Kultusministers Bosse, auf fruchtbaren Boden gefallen. Es mehren sich die Anzeichen dafür, daß — an den Universitäten zunächst — das Bedürfnis nach logischer Durchbildung immer dringender empfunden werden und immer weitere Kreise ergreifen wird. Die Vertreter der philosophischen Wissenschaften haben diesen Zug der Zeit mit wissenschaftlichem Feingefühl vorempfunden. Wie vor einem Jahrzehnt die psychologischen, so stehen heute die logischen Forschungen und Untersuchungen auf deutschen Kathedern im Vordergrund des philosophischen Interesses. Man beginnt einzusehen, daß wir heute in der Vernachlässigung der formalen Logik fast ebensosehr, wenn nicht noch verhängnisvoller sündigen, als die vorangegangenen Generationen in ihrer einseitigen Ueberschätzung des Collegium logicum. Während der logische Drill an englischen Universitäten noch heute in kaum abgeschwächter Kraft fortbesteht, verflüchtigte sich auf den deutschen mehr und mehr das Ansehen und die pädagogische Schätzung der formal-logischen Durchbildung. Man hat das Kind mit

dem Bade ausgeschüttet. Man bog den Stab, angeblich um ihn gerade zu machen, nach der anderen Seite, vergaß aber dabei, daß er über dieser Prozedur brechen könnte. Weil manche Lehrer die Logik einschläfernd vortrugen, schloß man — übereilt genug —: die Logik sei einschläfernd. Weil einzelne geborene logische Köpfe im praktischen Leben gescheiter, meinethalben sogar logisch korrekter verfuhren, als einzelne zopfbehaftete, an den Gebresten geistiger Altersschwäche laborierenden Grauköpfe, welche Logik vortrugen, folgerte man — ebenso voreilig —, die Logik sei, wie die Rhetorik etwa, eine überlebte Wissenschaft, die man ebensowenig zu erwerben brauche wie die Kunst der Rede. Entweder habe man gesunden Menschenverstand, dann denke man logischer als alle Berufslogiker zusammengenommen, oder man habe keinen, dann ließe sich ein solcher künstlich, beziehungsweise erziehlich überhaupt nicht beibringen. Wie denn auch die Beredsamkeit eine Naturgabe sei, die man entweder schon als Wiegengeschenk besitze, die also gar keiner Ausbildung bedürfe, oder aber von der Natur versagt erhielt, in welchem Falle diese Gabe durch keinen rhetorischen Kanon der Welt künstlich eingeimpft werden könne. Die Reminiscenz an Demosthenes gehöre zum alten Eisen, in die Rumpelkammer verschlissener Altweiberfabeln. Logik und Rhetorik, die angesehensten Wissenszweige nicht bloß des römischen Altertums, sondern auch der mittelalterlichen Pädagogik, fahren heute, so wird vielfach argumentiert, nur noch auf totem Geleise.

Diese Gegner der formalen Logik beweisen eben mit ihrer Argumentation nur, daß sie das gründlich bekämpfen, was ihnen noch gründlicher abgeht: die formale Logik. Sie behaften den Mißbrauch als Regel, statt ihn als Ausnahme zu begreifen. Das didaktische Vergehen einzelner Logiker der vorangegangenen Generation, das Mußkolleg der formalen Logik dürr-schematisch abzuleiern, somit die ganze, stündlich geminderte Zuhörerschaft mit dem bislang noch unentdeckten Bazillus des Gähnens anzustecken, wird nicht den betreffenden Logikern, sondern der Logik aufs Kerbholz geschrieben. Mit dem gleichen Rechte könnte man eine Fuge von Bach, die man nur nach dem zittrigen Geklimper eines alten Schulmeisters kennt, für den Inbegriff aller Langeweile erklären, somit Bach dafür verantwortlich machen, was der Schulmeister verbrochen hat. Der auf dem Katheder wirkende freie Darsteller einer Wissenschaft, beziehungsweise eines Systems verhält sich zu diesem näm-

lich kaum anders, als der Klavierkünstler zum Komponisten, als der Schauspieler zum Dramatiker. Unfähigkeit der Interpretation gestattet keinen Rückschluß auf die des Schöpfers. Wird man nun gar gezwungen, einer solchen unfähigen Interpretation tagtäglich anzuwohnen, wie dies früher bei dem für alle Studierenden verbindlichen Collegium logicum thatsächlich der Fall war, so überträgt sich leise und unvermerkt der angesammelte Groll gegen den Darsteller auf den Gegenstand der Darstellung. Gerade der Zwang verschärft den Widerwillen. Und so verhärtete sich allgemach die Abneigung gegen die logische Litanei der — auch gedanklich — spindeldürren Begriffsdrechsler der alten Schule zu ebenso tief eingewurzelten, wie weitverbreiteten Vorurteilen gegen die formale Logik selbst. Der Affekt gegen die Personen setzte sich allmählich um in ein (vernichtendes) Urteil über die Sache.

Dem weiteren Einwande, daß eine erkleckliche Dosis natürlicher, angeborener Logik mehr wert sei, als aller angelernte Formelkram der Universitäten, müssen wir folgendes entgegenhalten: Gewiß gibt es Naturbursche der Logik, denen der Instinkt die Schulung ersetzt, wie es auch Naturbursche des Gesanges, der Malerei und Bildnerei gibt, welche vermittelst ihrer natürlichen Begabungen unter Umständen Frischeres, Ursprünglicheres, Ueberraschenderes leisten als die resp. Professoren an den Hochschulen und Kunstakademien. Wird man darum den Hochschulen und Akademien die Daseinsberechtigung absprechen? Wird man deshalb, weil ein Bauernphilosoph — Konrad Deubler — ohne alle Schulung, ohne den geringsten akademischen Drill, achtbare Gedankenleistungen aufzuweisen hat, den methodischen Unterricht der Philosophie abschaffen? Das hieße wieder den logischen Fehler begehen, Ausnahmen zu Regeln gestalten zu wollen. Genies sind, wie der Diamant, wunderselten. Und abgesehen davon, daß sogenannte „Wunderkinder" sich häufig genug, wenn aus ihrer genialischen Kinderspielerei männlicher Ernst werden soll, als bloße „Salontiroler" entpuppen, müssen selbst die wirklichen Genies, wie der Diamant, geschliffen werden. Erst nach feinstem Schliff entfalten sie ihren vollen Glanz.

Endlich übersehe man eines nicht. Die Aegypter haben Pyramiden gebaut, ohne ein Lehrbuch der Mechanik zu besitzen. Ist darum die Mechanik als Wissenschaft überflüssig? Die Griechen und Orientalen haben anmutige Melodien erfunden, ohne die Gesetze des Kontrapunktes zu kennen. Soll man darum die Kompositionslehre wegdekretieren?

Gewiß vermögen Begabung und Erfahrung manches. Aber einmal kommt ein kritischer Punkt, wo natürliche Begabung und unmethodische Erfahrung schlechterdings nicht mehr ausreichen, wo vielmehr nur Theorie und wissenschaftliche Methodenlehre weiterzuführen vermögen; andermal verhilft selbst innerhalb jener Sphäre, welche die natürliche Begabung vielleicht ohne das Hilfsmittel der wissenschaftlichen Methode zu beherrschen vermag, die bewußte Kontrolle seitens der wissenschaftlichen Methode rascher und sicherer zur Erreichung des Zieles, als der logische Instinkt. Und dabei haben wir bisher immer nur die von der Natur Geadelten, die logischen Geburtsaristokraten, die schon im Mutterschoße mit der reichen Mitgift des gesunden Menschenverstandes Ausgestatteten berücksichtigt. Wie steht es nun vollends mit dem Mittelgut und Untermittelgut? Woher sollen Menschen, denen das Gnadengeschenk angeborener Logik versagt ist, die Richtschnur korrekten Denkens entnehmen? Verhält sich's doch mit der angeborenen Logik wie mit dem natürlichen Takt; die überwiegende Mehrzahl der Menschen kommt ohne diese kostbare Aussteuer zur Welt. In der Logik, als dem Takte des Denkens, wie im Takt, als der Logik des Gefühls, bringt der Durchschnitt der Neugeborenen verzweifelt wenig mit. Nur die Auserlesenen, der verschwindend geringe Prozentsatz des geistigen Adels, werden mit dem bekannten Silbermäntelchen des Märchens geboren; der erdrückende Rest aber kommt auch geistig splitternackt, als intellektueller Habenichts auf die Welt. Gerade diesem aber müssen wir helfen. Die von Natur Reichen helfen sich zur Not selbst; die anderen aber, deren Prozentsatz wir aus angeborener Höflichkeit gegen das Menschengeschlecht lieber verschweigen wollen, müssen von uns gedanklich erzogen, charakterlich auf die Beine gebracht werden. Da sie natürliche Logik gar nicht mitbringen, so müßten sie, falls wir ihnen noch die formale Logik vorenthielten, einer vollständigen Gedankenanarchie anheimfallen.

Und hier stoßen wir auf den Punkt, um dessentwillen wir diese Betrachtung anstellen. Was heißt Gedankenanarchie?

II.

Anarchie ist, wie bekannt, nichts anderes denn: Herrschaftslosigkeit. Proudhon lehnte, wie schon im Altertum die Cyniker, jede politische Herrschaft des einen über den anderen grundsätzlich ab und nannte sich selbst zuerst einen *Anarchisten*, obgleich er, richtig verstanden, ein

politischer Anarchist im heutigen Wortsinne niemals war. Das Streben nach politischer Herrschaftslosigkeit ist indes nicht die einzige Form des Anarchismus. Schlimmer noch als die politische ist die gedankliche Anarchie, an welcher wir augenblicklich laborieren. „Der politische Anarchismus ist nur das äußere Krankheitssymptom dafür, daß wir aus dem sozialen Gleichgewicht geraten sind. Jeder Anarchismus stellt sich sozialpsychisch nur als Karikatur des extremen Individualismus dar; der politische Anarchismus ist nichts anderes, als eine Psychose der Volksseele, ein Veitstanz sozial entgleister Persönlichkeiten." Der Soziologe aber, dessen Beruf es ist, den leisesten Regungen der Volksseele nachzuspüren, wird die Diagnose zu stellen haben, daß das Krankheitsbild des politischen Anarchismus sich als natürlicher Reflex des gedanklichen Anarchismus, dem unsere Generation vielfach verfallen ist, notwendig einstellen mußte.

Daß aber das „nervöse Jahrhundert" an einer solchen Gedankenanarchie krankt, läßt sich an zahlreichen Symptomen von zwingender Ueberzeugungskraft darthun. Kunst und Litteratur, diese zartesten und vornehmsten Spiegelungen der Volksseele, stehen augenblicklich unter dem Zeichen ungezügelter Herrschaftslosigkeit. Jähe Sprünge, unvermittelte Uebergänge, nervöse Unrast, peinigende Willkür und überstürztes Drauflosstürmen bilden das gemeinsame Abzeichen der „Modernität". Kein regelnder Kanon, keine künstlerisch beglaubigte Autorität, kein zusammenhaltendes Band gefesteter künstlerischer Ueberzeugungen verknüpft unsere „Jungen". Wir leben förmlich im Zeitalter des künstlerischen und litterarischen Faustrechts. Naturalisten und Impressionisten, Veristen und Symbolisten, Präraffaeliten und Maeterlincksche Salonmystiker wechseln und wirbeln kunterbunt durcheinander. Die derbste Realistik und hypersensible Phantastik geben sich sogar in der gleichen Person (Hauptmann) das intimste Stelldichein. Jeder Künstler von Rang besteht heute darauf, kein Kunstgesetz über sich anzuerkennen, sondern in sich selbst die Quelle aller künstlerischen Gesetzmäßigkeit zu suchen und — zu finden. Was ist dies anderes als Gedankenanarchie, als generalisierter Ich-Wahn? Wie der Raubritter im Zeitalter des Faustrechtes weder Fürst noch Volk, weder Kaiser noch Reich, weder Gesetz noch Recht respektierte, sondern nur seinen starken Arm als einzige Rechtsquelle gelten ließ, so möchte der anarchische künstlerische Individualismus alle ästhetischen Traditionen und Maßstäbe, jeden überkommenen Kanon und

alles Kunstgesetz keck über den Haufen rennen, damit jedes künstlerische Individuum in seiner Phantasie Sinn und Zweck aller Kunst entdecken kann. Weil der Klassizismus, der vielfach auf Tradition und Autorität beruhte, auf die Individualität zuweilen drückte und auf den selbständigen Flug der künstlerischen Phantasie manchmal vielleicht wirklich lähmend wirkte, deshalb macht der Individualismus mit aller Klassizität, mit aller Tradition und Autorität tabula rasa. Was ist dieses überstürzte Verfallen von einem Extrem ins andere, dieses willkürliche Fangballspielen mit Superlativen anderes, als ein logischer Defekt? Das Verwerfen aller Klassizität durch die Motivierung, daß diese der selbstherrlichen Entfaltung der Künstlerphantasie hinderlich sei, steht ungefähr auf dem logischen Niveau jenes achtjährigen Lieschens, das seinem zehnjährigen Schwesterchen Else, welches ihm einen leibhaftigen Storch zeigte, die schnippische Antwort gab: „Du mußt mich nicht für so dumm halten; ich weiß es so gut wie du: es gibt ja gar keine Störche!" Aehnlich argumentiert der extreme Individualismus: Da der Klassizismus nicht das ist, wofür man ihn früher ausgab, so ist er gar nichts!

Dieses kühne Hinwegsetzen über alle Regeln der formalen Logik nenne ich eben Gedankenanarchie. Fahren wir in diesem Tempo fort, so geraten wir in ein vollständiges Gedankenchaos, in einen babylonischen Turmbau von künstlerischen Ideen und Bestrebungen, wobei der eine die Sprache des anderen gar nicht mehr versteht. Will nämlich, künstlerisch gesprochen, ein jeder seine eigene Sprache reden, wie sollten die anderen ihn denn verstehen? Man kann sich doch unmöglich für jeden Künstler ein eigenes Lexikon anlegen! „Und der Herr verwirrte ihre Sprachen" — das ist der Eindruck, den jeder nüchterne, logisch geschulte Besucher moderner Kunstausstellungen davontragen wird. Die Künstler dürfen nicht vergessen, daß es neben dem Reiz des Individuellen, dem unvergleichlichen Schmelz des intim-Persönlichen, noch ein allgemeines, einen Fonds für alle Künstler geltender Regeln und Normen gibt, die man zwar individuell färben, aber niemals ganz verleugnen sollte. Man darf seine Muttersprache mit einem Anflug von Dialekt, mit eigener Betonung, meinethalben sogar mit näselnder Stimme oder auch anstoßender Zunge sprechen, aber falsch sprechen darf der Gebildete sie nicht! Das gleiche gilt von der künstlerischen Muttersprache. Wer gegen die aller Kunst gemeinsamen Grund-

regeln verstößt, begeht die gleiche Geschmacklosigkeit, um nicht Schlimmeres zu sagen, wie jene Bildungsgigerl, welche ihre Muttersprache mit einem raffinierten Beigemisch geflissentlicher grammatischer Schnitzer zum besten geben.

Das Beispiel der Muttersprache ist nicht bloße Redefigur, sondern absichtlich gewählt. Die Grammatik bedeutet nämlich das gleiche für die Sprache, wie die Logik für das Denken, wie der ästhetische Kanon für das künstlerische Schaffen, wie die Grundbegriffe der Moral für das sittliche Wollen. Alle diese Disziplinen sind Normwissenschaften; sie beziehen sich weniger auf den Inhalt als auf die Form; sie zielen nicht so sehr auf ein Sein, als auf ein Sollen; sie lehren nicht was, sondern nur wie zu sprechen, zu denken, zu schaffen, zu handeln sei. Damit begegnen wir sogleich dem letzten Einwande gegen die formale Logik, daß nämlich ihr Studium nicht geeignetschaftet sei, logisches Denken dort zu erzeugen, wo die Natur nun einmal einen Querkopf oder Dümmling gestaltet hat. Sicherlich nicht. Aber auch die Syntax lehrt uns nicht was, sondern nur wie zu sprechen sei. Die Logik ist eben nichts anderes, als die Syntax des Denkens; sie lehrt nicht den gescheiten Inhalt, sondern nur die korrekte Form des Denkens. Wie man den gescheitesten Einfall ungrammatikalisch aussprechen, aber die dümmste Antwort darauf in grammatisch tadellosester Sprache erhalten kann, so kann ein Gedanke eminent gescheit, aber verzweifelt unlogisch sein, ein anderer hinwieder logisch unantastbar, aber beleidigend dumm sein. Nietzsche zum Beispiel ist unheimlich gescheit, aber bis in die Fingerspitzen hinein unlogisch; wohingegen eine erkleckliche Schar von Lehrbuchschreibern der Logik — nomina sunt odiosa — peinlich korrekt in der Form, aber dürr und flach im Inhalt ihrer Gedanken ist. Das eine ist so verhängnisvoll wie das andere. Die wahre Harmonie, welche dem logisch deklassierten Nietzsche durchweg abgeht, besteht eben in der adäquaten Uebereinstimmung von Form und Inhalt, im sich deckenden Zusammenfallen genialer Gedanken mit logischer Korrektheit und plastischem Ausdruck.

Im übrigen ist der verhängnisvolle Einfluß Nietzsches auf die Jugend unseres Kulturkreises nur ein Beweis mehr dafür, daß die Gedankenanarchie die traurige Signatur des absterbenden Jahrhunderts bildet. Seit Nietzsche steht für das heranwachsende Geschlecht überhaupt nichts mehr fest. Mit dem „Alles fließt" des Heraklit begnügt man sich nicht

mehr; der Relativismus, die skeptisch-kühle Zurückhaltung befriedigen nicht. Die modernen Jünger Heraklits sagen statt dessen: Alles dreht sich, alles steht auf dem Kopf; alle Ueberzeugungen, Ueberlieferungen, Wahrheiten wackeln, wirbeln, wanken; alle politischen, sozialen, sittlichen und wissenschaftlichen Werte werden willkürlich umgewertet oder, um das berüchtigte Rezept des intellektuellen Giftmischers Nietzsche herzusetzen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt."

Es ist für mich eine fatale Genugthuung, eine recht traurige Priorität, die ich in Anspruch nehmen kann, daß ich nämlich zuerst unter den Fachgenossen die intellektuelle Gefahr, welche uns von diesem verführerischen Denker droht, erkannt und meine warnende Stimme „Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren", Deutsche Rundschau 1893, später als Buch, Berlin, Georg Reimer, vergleichsweise frühzeitig erhoben habe. Ich gebe auch gerne zu, daß die Nietzscheesche Hochflut inzwischen stark zurückgegangen und augenblicklich offensichtlich im Verebben begriffen ist. Aber daß diese Gefahr aufkommen, daß ein so typischer Vertreter dessen, was ich Gedankenanarchie nenne, die Gemüter so grundmäßig erregen, bis in die verborgensten Falten der Seele erschüttern und so breite Kreise ergreifen konnte, wie sich dies dem betrachtsamen Beobachter aus allen Ritzen und Spalten des öffentlichen Lebens offenbarte, das beweist doch hinlänglich, wie kläglich es um die logische Schulung selbst des denkenden Bruchteiles innerhalb unserer Kulturgemeinschaft bestellt ist.

III.

Ein künftiger Geschichtschreiber des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts wird in Verzweiflung geraten, wenn er unsere bewegte, abwechslungslüsterne, in unausgeglichenen Gegensätzen sich gefallende Zeit in *einen* Ausdruck wird pressen, auf *eine* Formel wird bannen wollen. Schwerlich wird er eine andere Gesamtbezeichnung für dieses letzte Jahrzehnt finden können, als die von uns gewählte: Gedankenanarchie. Denn alle Gebiete geistiger Thätigkeit, insbesondere aber Philosophie und Politik, weisen die gleichen Erscheinungen der Zerfahrenheit, Zersplitterung und Planlosigkeit, kurz der Anarchie auf, welche wir an den Strebungen und Bewegungen in Litteratur und Kunst beobachtet haben. Es fehlen leitende Gedankengänge, führende Geister, welche die Richtung unseres Denkens bestimmen und den Stempel ihrer Persönlichkeit unserer

Zeit aufprägen könnten, wie sie Deutschland einst in Goethe, England in Carlyle und Darwin besessen hat. Wo jeder König sein will, ist für einen wirklichen König kein Platz vorhanden; wo jedes Individuum sein eigener souveräner Gesetzgeber sein möchte, erübrigt für eine allgemeine Gesetzgebung kein Raum.

Die Schuld liegt nicht an den Denkern selbst. Männer wie Wundt, Dilthey, v. Hartmann, Spencer, James, Ardigò, Renouvier, Fouillée und andere, welche heute philosophisch den Ton angeben, stehen in ihren Gedankenleistungen denen des vorangegangenen Denkergeschlechts sicherlich nicht nach. Aber wer liest heute, von Fachkreisen natürlich abgesehen, diese Schriftsteller in der Absicht, in ihnen eine Weltanschauung wiederzufinden, an die man sich anlehnen könnte und die unser Bedürfnis nach einem vollkommen vereinheitlichten Weltbilde zu stillen vermöchte? Gibt es etwa Wundtianer, wie es Kantianer, Hegelianer oder Schopenhauerianer gegeben hat? Mit nichten! Die einzigen . . . aner, von denen ernstlich gesprochen werden könnte, sind Nietzscheaner. Und das geschieht im Vaterlande der „Dichter, Träumer und Denker", in der vielbeneideten Heimat der Philosophie, welche der Menschheit einen Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schopenhauer, Fechner und Lotze geschenkt hat! Wie tief muß die philosophische Bildung der Deutschen gesunken sein, wie weit muß auch die spekulative und dialektische Gedankenanarchie um sich gegriffen haben, wenn der philosophische Gedankenanarchist Friedrich Nietzsche der einzige deutsche Denker (nebenbei polnischer Abstammung) ist, der sich rühmen kann, getreue Anhänger, hingebungsvolle Jünger zu besitzen. Begreiflich. Eine Zeit, die selbst der Gedankenanarchie verfallen ist, wird mit der Gewalt des Instinkts dem zujubeln, der die Gedankenanarchie nicht bloß sanktioniert, sondern geradezu zum beherrschenden Prinzip erhebt. Jetzt versteht man auch die logischen Entgleisungen, denen man nicht bloß in der Tagespresse auf Schritt und Tritt begegnet, sondern ebensosehr bei Schriftstellern von Ruf und Rang, ja sogar in gelehrten Abhandlungen, besonders naturwissenschaftlichen Inhalts. Hat doch der gedankliche Heros der „Moderne", Nietzsche, dieser Herostrat unter den Philosophen, der formalen Logik grundsätzlich den Abschied gegeben. Wie der Meister so die Jünger. Der Kenner der formalen Logik wird bei einer Ueberschau der überhitzten litterarischen Produktion auf allen Gebieten sofort gewahr, wie diese geistigen Erzeugnisse

vielfach strotzen von Verstößen gegen die elementarsten Grundregeln der formalen Logik. Handgreifliche Sophismen, wie sie jeder Abc-Schütze der Logik sofort aufzudecken vermag, Trug-, Fang- und Zirkelschlüsse liegen zu Hauf vor uns ausgebreitet. Die Verstöße vollends gegen die Grundbegriffe der logischen Methodenlehre, welche namentlich von seiten der Naturforscher begangen werden, beweisen aufs empfindlichste, daß selbst der ernsteste Wissenschaftsbetrieb von der herrschenden Gedankenanarchie nicht freigeblieben ist. Wer sich die logischen Schnitzer, denen er bei fleißiger Lektüre der schöngeistigen, aber auch der wissenschaftlichen Litteratur unserer Tage begegnet, regelmäßig mit Rotstift ankreidet, dem dürfte es kaum allzuschwer fallen, als Pendant zu Wustmanns ergötzlichem „Allerhand Sprachdummheiten" ein noch weit ergötzlicheres „Allerhand Gedankendummheiten" zu verfassen. Wie die „Sprachdummheiten" von der Vernachlässigung der deutschen Syntax, so rühren die „Gedankendummheiten" von der vollständigen Außerachtlassung der formalen Logik her.

IV.

Die größte Wirrnis aber stiftet der Mangel an logischer Durchbildung auf der Arena der politischen Tageskämpfe. Was die politische Schriftstellerei gegen die vier Schlußfiguren der formalen Logik sündigt, wie häufig sie Paralogismen verwendet, und mit welcher Vorliebe sie die quaternio terminorum hätschelt; wie willkürlich sie die bei aller Barbarei der Terminologie im Grunde doch sehr vernünftigen und gedanklich bildsamen Modi: Bārbara, Dārii, Celarent, Ferio und so weiter handhabt: darüber könnte man Bände füllen. Sollten jüngere Darsteller der formalen Logik auf besonders reizvolle Beispiele abschreckender Verstöße gegen die elementaren Regeln der Logik erpicht sein, so empfehle ich ihnen die Lektüre — es braucht nicht einmal eine aufmerksame zu sein — von Parlamentsberichten, Wahlreden und politischen Pamphleten. Was hier an unwillkürlicher, logischer Komik geleistet wird, das könnte getrost mit den sprachlichen Kasernenhofblüten der Witzblätter wetteifern. Die antiken Klopffechter, die Berufseristiker unter den alten Sophisten, deren dialektisches Gewerbe darin bestand, schwarz als weiß oder weiß als schwarz plausibel zu machen, würden ob dieses wahlverwandten Epigonentums behaglich schmunzeln.

Die politische Gedankenanarchie hat indes neben dieser ungewollt humoristischen auch ihre bitter-ernste Seite. Unsere Jugend wächst in diesen unabgeklärten Wirrwarr politischer Irrgedanken, in diesen Höllenbreughel einander widersprechender und durchkreuzender Theorien gedanklich hinein. Frühzeitig tritt die Pflicht an sie heran, sich für eine der rivalisierenden politischen Parteien zu entscheiden. Mir ist es nicht zweifelhaft, daß diese Entscheidung bei dem wilden Durcheinander, das unser heutiges politisches Leben beherrscht, in der Regel nicht von reifer Ueberlegung eingegeben, sondern von verschwommenen Stimmungen getragen wird. Die gedanklich selbständige Jugend, welche der Autorität der Familientradition entwachsen ist, entscheidet sich meist nicht nach logischen Erwägungen, sondern nach psychologischen Affekten. Nicht die Wucht der Gründe, sondern die Gewalt der Gefühle; nicht die Ueberzeugung, sondern die Ueberredung; nicht die nüchterne Theorie, sondern das berauschende Schlagwort gibt in der Regel den Ausschlag. Daher die magische Wirkung gerade der extremen Parteien auf das heranwachsende Geschlecht. Den Ultras von rechts stehen verständnislos, klüftetief getrennt, unversöhnlich die Ultras von links gegenüber. Und diese herben, schroffen Gegenfüßler sollen, müssen doch in der nächsten Generation miteinander auskommen; denn sie bilden ja das mit dem neuen Jahrhundert einsetzende neue Geschlecht! Wenn hier nicht bald Klärung, Verständigung, logische Auseinandersetzung erfolgt, dann ist die politische Katastrophe unvermeidlich. Ein Staat ohne Mittelparteien, in welchem sich alle politischen Zwischenstufen abgeschliffen haben, so daß nur noch Gesinnungsjunker und Anarchisten einander unerbittlich gegenüberstehen, ist logisch bankerott, und somit auch politisch dem Untergange geweiht.

In einem solchen Begriffschaos leben wir augenblicklich. Die Gedankenanarchie ist entfesselt. Das vollständige Fehlen von Leitgedanken, von allen gemeinsamen Traditionen und Idealen, von allen gleichmäßig geehrfürchteten Persönlichkeiten und Institutionen, und vor allen Dingen der Mangel eines alle zusammenhaltenden Bandes gemeinsamer politischer und sozialer Strebensziele — das nenne ich eben politische Gedankenanarchie. Ueberall dort, wo die Willkür an die Stelle des Gesetzes, die Ausnahme an die Stelle der Regel, der Instinkt an die Stelle der Vernunft, der Zufall an die Stelle der Notwendigkeit, die chaotische Mannigfaltigkeit an die Stelle der sie zusammenhaltenden Ein-

heit tritt, zeigt sich eben Herrschaftslosigkeit: Anarchie. Diese ist aber immer nur der Anfang vom Ende.

Sobald sich die Teile dem Ganzen nicht mehr fügen wollen, also die zusammenfassende Seele fehlt, so entsteht im menschlichen Organismus Tod und Verwesung, im sozialen Organismus Zersetzung und Zerfall.

Der Beruf der Philosophen, dieser modernen Auguren, ist es nun, die Finger auf die offene Wunde zu legen, die Anzeichen beginnender Fäulnis zu erkunden und rückhaltlos aufzudecken. In meiner „Sozialphilosophie" — S. 507 — habe ich, den Warnungsruf Rud. Virchows anticipierend, ausgerufen: Ein Anarchismus der Gedanken ist augenblicklich entfesselt. Nicht bloß im sozialen Organismus, sondern auch in der Begriffswelt der Gebildeten des ganzen zivilisierten Erdenrundes kracht es in allen Fugen. Den Begriffen fehlt die logische Zucht, dem sozialen Organismus fehlen die harmonisierenden Imperative. Die formale Logik ist wie vergessen und die soziale augenblicklich außer Rand und Band. Dilettantisches Geschwätz, dem es an tiefer Kenntnis der sozialen Thatsachen ebenso gebricht, wie an geschultem Denken, beherrscht unmittelbar den Büchermarkt, und mittelbar die sogenannte „öffentliche Meinung". Hier müßte man die Kraft besitzen, mit logischen Geißelhieben mitten in diese wilde Gedankenanarchie hineinzufahren und mit der erlösenden Wucht eines Hutten soziale „Epistolae obscurorum virorum" zusammenzuhämmern.

Ob die hier ausgeteilten Geißelhiebe ihren Zweck erfüllen, das heißt jene individualistisch-anarchistischen „Dunkelmänner" erreichen wird, auf deren Rücken sie gezielt sind, weiß ich freilich nicht. Aber selbst auf die Gefahr hin, nur Lufthiebe vollzogen zu haben, möchte ich obenstehende Bemerkungen nicht unterdrücken.

Es wird mir niemand zumuten, in einem Collegium logicum das Allheilmittel gegen die von mir aufgezeigte generelle Gedankenanarchie erblicken zu wollen. Das Uebel sitzt zu tief, als daß ein einziges Mittel, und sei es auch ein so kräftiges, als welches ich eine tüchtige logische Schulung der, namentlich politisch vielfach konfusen Köpfe unserer Jugend in der That ansehe, radikal helfen könnte. So handgreifliche Kurpfuschereien am sozialen Körper darf heute nicht einmal der Philosoph sich mehr gestatten. Wohl aber möchte ich es unumwunden aussprechen, daß bei der politischen Neurasthenie, von welcher besonders unsere

ſtudierende Jugend vielfach ergriffen iſt, eine kräftige, die erhitzten Gemüter gedanklich abkühlende logiſche Brauſe nur Gutes ſtiften könnte. Die formale Logik, welche die Unzulänglichkeit unausgegorener politiſcher Theorien und Unzuläſſigkeit gewiſſer ſozialer Gedankenverknüpfungen mit unwiderſprechlichen Argumenten darthut, könnte ſo manchem jugendlichen Hitzkopf den Dienſt einer wiſſenſchaftlichen Kaltwaſſerkur leiſten.

XVII.

Gefühlsanarchie.

Ein Beitrag zur Psychologie des Mystizismus.

I.

Ein Pendant zu jener „Gedankenanarchie", deren Wesen wir zu verdeutlichen gesucht haben, bildet die „Gefühlsanarchie", wie sie uns heute in allen Offenbarungsformen des Mystizismus entgegentritt. Die Mystik ist nämlich der ständige Schatten der Sonne Philosophie. Mystik und Philosophie verhalten sich zu einander wie die Gefühle zur Vernunft, wie die dunklen Triebe zum sonnenklar bewiesenen Lehrsatz, wie die Affekte zum logischen Denken. Die Philosophen bilden Schulen, in welchen die gemeinsamen Ueberzeugungen kühl gelehrt und kritisch erörtert werden, die Mystiker Sekten, in welchen die gemeinsamen Glaubenssätze enthusiastisch gepredigt und kritiklos befolgt werden.

Wie es nach den Lehren der intellektualistischen Psychologie unserer Tage keine unbetonten Empfindungen, aber auch keine Vorstellung ohne (positive oder negative) Gefühlstöne gibt, so kennen wir auch kein philosophisches Lehrsystem großen Stiles ohne ein mystisches Widerspiel, ohne den Reflex eines Gefühlsgegenparts. Der Platonismus hat sein mystisches Gegenstück im Neuplatonismus, der mathematisch gerichtete Pythagoreismus im symbolisierenden, der chaldäisch-mystischen Zahlenspielerei vollständig verfallenen Neupythagoreismus (Apollonius von Tyana); ja selbst der Aristotelismus, dieses kristallklare, spiegelblanke, jedes mystischen Beigemisches gründlich bare Vernunftpräparat,

schlägt in Porphyr, seinem, namentlich fürs arabische Mittelalter wirksamsten Interpreten, in schwärmerische Phantastik und Gefühlsschwelgerei um. Und so ließe sich bei jedem großen System der Nachweis führen, daß es mit der Zeit sein eigenes mystisches Gegenbild mit einer gewissen logischen Notwendigkeit erzeugt, so daß man getrost behaupten darf: Eine Philosophie, d. h. ein Gedankensystem ohne seinen mystischen Begleitschatten ist nicht wohl denkbar — es sei denn als Peter Schlemihl unter den Systemen.

Die logische Notwendigkeit, welche diese mystischen Theorien, als Schattenbilder des klaren Denkens gleichsam, immer und immer wieder hervortreibt, besteht eben darin, daß wir Menschen nicht bloß körperlich, sondern — leider — auch seelisch Doppelwesen sind. Wie jeder Mensch eigentlich aus zwei Hälften zusammengesetzt ist, wie er eine rechte und linke Gehirnhemisphäre sein eigen nennt, und die wichtigsten Organe, wie Hände und Füße, Augen und Ohren u. s. w., doppelt besitzt, so wohnen auch „zwei Seelen, ach, in seiner Brust". Damit soll keineswegs auf das fragwürdige psychologische Problem des sogenannten Doppel-Ich angespielt, sondern nur die Thatsache hervorgehoben werden, daß Vernunft und Gefühl jene Doppelseelen sind, welche seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte um den Vorrang streiten. Wie bei einzelnen Menschen, so ist bei ganzen Geschlechtern bald die Vernunft, bald das Gefühl im Uebergewicht. Was uns die Märchen von gutem und bösem Geist, von Engel und Teufel, von Gott und Satan, von Christ und Antichrist, von Ormuzd und Ahriman, von Licht und Finsternis als Weltprinzipien zuraunen, das alles wohnt in unserer eigenen Brust. Die eine Seele, Vernunft, strebt unablässig aufwärts zum Licht, die andere, das Gefühl, ebenso unablässig abwärts zum Halbdunkel; die eine lebt in der Welt der logisch-mathematischen oder historischen Beweisführung, die andere im traumhaften Zwielicht des dämmernden Ahnens und deutungsreichen Rätselns. So gibt es nun logisch gerichtete Naturen, die sich nur in der Welt des Beweises heimisch fühlen, und mystisch gestimmte, die nicht überzeugt, sondern überredet, nicht belehrt, sondern erbaut sein wollen, mit einem Worte nicht wissen, sondern glauben möchten. Und so ganze Generationen. Das schließt natürlich nicht aus, daß diese gegensätzlichen Stimmungen auch in derselben Generation, ja im gleichen Individuum platzgreifen können. Derselbe Mensch denkt zuweilen heute logisch, morgen mystisch. Man nennt solche

Menschen charakterlos, weil das Wesen des Charaktermenschen im strengen Einhalten jener Gedankenlinie besteht, die er sich nun einmal vorgezeichnet hat — nach dem Satze: semper idem velle, ac idem nolle. Der Stimmungsmensch hingegen — ein recht milder Euphemismus für Charakterlosigkeit — schlägt plötzlich und unvermittelt um. Ein politischer Windhauch, eine fanatisierende Rede, ein berauschendes Buch, ein zungenfertiger Freund oder gar eine ebensolche Freundin veranlassen ihn, seine Gedankenlinie von heute auf morgen umzuzeichnen, sein religiöses, politisches oder künstlerisches Credo jäh zu wechseln. Solche Naturen bilden alsdann das Material, aus denen man Mystiker knetet. Je sensibler, empfänglicher, leichtblütiger und wetterwendischer jemand ist, desto zugänglicher ist er Halbklarem, Unausgereiftem, kurzum allem zwitterhaften Irrlichterieren. Eben jene Zwiespaltsmenschen stellen das erschreckend große Kontingent der modernen Mystik aller Schattierungen dar. Heißt eben Anarchie Herrschaftslosigkeit, so sind Individuen mit so gearteten Doppelseelen, welche heute *so*, morgen *anders* fühlen, in *einem* Falle streng logisch urteilen, im *anderen* mit fackelndem Gefühlsüberschwang unsicher hin und her schweben, *Gefühlsanarchisten*. *Sie haben die logische Herrschaft über ihre Gefühle eingebüßt.* Wie die politischen Anarchisten sich einem sozialen Gefühlsüberschwang zügellos überlassen, so die Gefühlsanarchisten dem Affekt, dem augenblicklichen Impuls, dem ersten besten starken Eindruck, dem sie eben keine logisch gefestete Ueberzeugung als unüberwindlichen Widerstand entgegenzusetzen wissen.

II.

Die Gefühlsanarchisten stellen den geräuschvollen Chor unserer modernen Mystiker dar, wie ich denn überhaupt im Anarchismus als solchem auch nichts weiter sehe als politischen Mystizismus. Die neurasthenische Zerfahrenheit, an welcher unser „nervöses" Jahrhundert infolge der unverdauten, unangepaßten Umwälzungen in Technik und Weltverkehr krankt, verstärkt die Schar der Gefühlsanarchisten ins Unheimliche. Wir laborieren an einem Uebermaß von politischen Hysterikern, von künstlerischen Schwarmgeistern und religiösen Sektierern. Unsere Kultur leidet an allerhand aus dem Geleise geratenen „Individualitäten". Das Heer der Zwitternaturen, jener gedanklich Deklassierten, welche einer mystischen Stimmung, einer Gefühlsanarchie verfallen sind, ist in einem so peinlichen Grade angewachsen, daß der Todfeind aller Mystik, die Logik,

nicht mehr mit verschränkten Armen den moralischen Verwüstungen zusehen darf, welche die Gefühlsanarchie allerorten anrichtet.

Die vorhin aufgestellte Zweiseelentheorie wird wohl niemand wörtlich nehmen. Wir denken nicht, wie die antiken Psychologen, an zwei oder mehr *gesonderte* Seelen oder auch nur *Seelenteile*. Wir stehen vielmehr auf dem Boden der intellektualistischen Psychologie, welche nach dem Satze Spinozas — intellectus et voluntas unum et idem sunt Eth. IV, 47 — die Gefühlstöne ebenso wie die Willenshandlungen in letzter Linie auf Empfindungen zurückführt. Während die Voluntaristen (Wundt) Gefühle und Empfindungen aus dem *Willen* ableiten und diesem solchergestalt den Primat einräumen, suchen die Intellektualisten umgekehrt die *Empfindung* als das primäre Element zu begreifen, auf welche sich Gefühl und Wille letzten Endes reduzieren lassen. Im *Gefühl* aber das Grundelement alles psychischen Geschehens zu erblicken, wie dies im vorigen Jahrhundert in der schottischen Schule, bei den Vertretern des „moral sense", aber auch bei Smith und Hume bis zu einem gewissen Grade im Schwange war, wie es Rousseau im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars (Emile IV, 201) zu glutvollem Ausdruck brachte, aber auch in unserem Jahrhundert noch die deutschen Romantiker, sowie die Gefühlsphilosophen Jacobi und Hamann mit geradezu blendender Rhetorik vertraten, dazu vermag sich heute keine der herrschenden psychologischen Richtungen zu verstehen. Seitdem vollends die herbartische Schule, welche, an Shaftesbury anknüpfend, im *Geschmack* bezw. in Geschmacksurteilen das ethische und ästhetische Grundvermögen sah, ihre einstmalige Bedeutsamkeit auf deutschen Kathedern eingebüßt hat, gibt es in der modernen Psychologie nur noch Intellektualisten, welche in der Empfindung, und Voluntaristen, welche im Willen das psychische Grundelement erblicken. Das Gefühl als Grundquelle alles psychischen Geschehens besitzt heute keinen wissenschaftlich beglaubigten Fürsprecher mehr. Vielmehr stimmen Intellektualisten wie Voluntaristen darin überein, daß das Gefühl nichts Primäres, sondern Sekundäres, d. h. eine mehr oder weniger ständige *Begleiterscheinung* sei es des Intellekts, sei es des Willens sei.

Die autonome Selbstherrlichkeit des Gefühls, wie sie besonders Rousseau und unter seinem Einflusse die deutsche Romantik mit hinreißender Beredsamkeit gepriesen, hält also vor keiner der herrschenden psychologischen Richtungen wissenschaftlich stand. Das Gefühl steht viel-

mehr nach den einen unter der Botmäßigkeit des Verstandes, nach den anderen unter der des Willens. Wenn nun die Gefühlsmystiker aller Zeiten — die Viktoriner unter den Scholastikern, Pascal unter den Cartesianern, Jacobi und Hamann unter den Kantianern — auf jene gemeinsame Formel schwören, welcher Pascal den paradoxen Ausdruck lieh: Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas, so erweisen sie sich samt und sonders als Rebellen gegen die Vernunft. Die Gefühlsrebellion gegen die Vernunftherrschaft ist aber gleichbedeutend mit Anarchie. Denn die Vernunft und nur diese hält auf Ordnung, weiß strenge Zucht zu halten; sie allein hat einen Kanon, eine feste Gesetzmäßigkeit, gleichsam ihr eigenes Zehngebot; das sind die (nach Aristoteles zehn) Kategorien des menschlichen Verstandes, weiterhin die Regeln der formalen Logik. Das Gefühl aber hat keinerlei Richtschnur und Gesetz. Es wird von dunklen Trieben und jeder wissenschaftlichen Kontrolle sich entziehenden Motiven, kurzum von Instinkten bewegt. Laune und Willkür sind sein Lebenselement. Wer das Gefühl zur Richterin über Wahr und Falsch, über Thun und Lassen bestellt, der verzichtet von vorne herein auf alle Ordnung und Gesetzmäßigkeit; er *will* die Herrschaftslosigkeit — den Anarchismus.

Der Rationalismus, welcher die Tragfähigkeit des menschlichen Verstandes kritisch geprüft und seine Haltbarkeit für bestimmte Leistungen festgestellt hat, besitzt doch wenigstens ein festes Gesetzbuch, kodifizierte Regeln, nach welchen er über Wahr und Falsch im Einzelfall entscheidet; es sind dies die Gesetze der formalen Logik, welche ebensosehr die Grundzüge zur Unterscheidung von Wahr und Falsch enthalten, wie etwa das bürgerliche Gesetzbuch die Grundzüge von Mein und Dein, von Recht und Unrecht, oder die Grammatik die Regeln für richtiges und unrichtiges Sprechen, oder endlich das Budget eines geordneten Staatswesens ein klares, festes Finanzprogramm enthält. Der Irrationalismus aber, welcher sich gegen die Vorherrschaft des Verstandes auflehnt, um dem Gefühl die Priorität der Entscheidung in *allen* Fragen des Lebens zu überantworten, wirft uns förmlich in die Anarchie des Naturzustandes, wenn nicht gar des Raubtierzustandes zurück. Denn der Typus der Barbarei, wo nur der Instinkt, noch nicht der Verstand herrscht, ist gesetzlose Willkür, der Typus der Kultur hingegen regelnde Ordnung. Wo die Naturmenschen launische Fetische sahen, da erblicken wir Kulturmenschen gesetzmäßige Naturgewalten; was für jene zufällige Kata-

strophen bedeuteten (Erdbeben, Ueberschwemmungen, Seuchen u. s. w.), welche sie als unabwendbar hinnahmen, das sind uns naturgemäße Entwickelungsformen, welche wir voraussehen und durch vorbeugende Schutzmaßregeln hintanhalten; was jenen den Despoten aufzwängte, der nach Belieben schaltete und nach momentaner Eingebung Recht sprach, was immer noch besser war, als der frühere Raubtierzustand, da die Hand eines jeden wider jeden erhoben war, das ersetzen wir durch Gesetzbücher und Parlamente, durch internationale Kongresse und Schiedssprüche. Aus alledem folgt: das Gefühl bedeutet Chaos, der Verstand Kosmos; dort wilder Wirrwarr, hier abgeklärtes Ebenmaß; dort gesellschaftlicher Bankerott, hier geregelter Staatshaushalt; dort Zufall und Willkür, hier Gesetz und Ordnung; dort Tier, hier Mensch!

Freilich werden uns Gefühlsanarchisten entgegenhalten: Auch wir besitzen unseren Regulator — den Takt. Aber gerade dies ist ein entscheidendes *Gegenargument* gegen alle Gefühlsanarchie. Denn der Takt eignet sich zu allerletzt zum regulierenden Maßstab, zu einem Kanon des Gefühls, weil er eminent persönlich, undefinierbar, unlernbar, unübertragbar ist. Was bei einer Kodifizierung des Taktes herauskommt, beweist ja klärlich Knigges „Umgang mit Menschen". Dieses angebliche Gesetzbuch des Taktes, aus welchem man vielleicht eine gewisse Tanzmeistergrazie entnehmen, aber niemals jene unfehlbare Sicherheit in den Gefühlsäußerungen erlernen kann, wie sie uns die formale Logik beispielsweise für Verstandesäußerungen an die Hand gibt, zeigt uns deutlich genug, daß der Takt nicht kodifizierbar ist. All dasjenige aber, was der Regelung spottet, einer generellen Fassung widerstrebt und auf das Recht seiner isolierten Vereinzelung pocht, heißt Anarchismus.

Und so stehen denn Verstand und Gefühl seit Anbeginn der Menschheitsentwickelung als unversöhnliche Antipoden einander gegenüber. Das Organ des Verstandes ist die Logik, das des Gefühls die Religion. Während die Logik z. B. seit Aristoteles unausgesetzt fordert, daß wir uns Gott *entpersönlicht* denken, beharrt das individuelle Gefühl unausbleiblich darauf, Gott immer wieder zu *verpersönlichen*. Der Kampf auf Leben und Tod, den Theologie und Philosophie seit nunmehr zwei Jahrtausenden miteinander führen, ist — soziologisch und psychologisch gesehen — nichts anderes als das unausgesetzte Ringen des logischen Denkens mit den menschlichen Gefühlsfaktoren [1]).

[1]) Vgl. meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, Enke, S. 170.

III.

Ein analoger Gegensatz zwischen Verstand und Gefühl spielt sich auf der Arena der politischen Tageskämpfe ab. Der Verstand fordert den Staat, das Gefühl widersetzt sich ihm. Der Staat bedeutet nämlich eine einheitliche Regelung der Beziehungsformen menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, womit unausweichlich Eingriffe in die freie Thätigkeitssphäre der Persönlichkeit gegeben sind. In jeder staatlichen Regelung liegt eine partielle Hemmung und zeitweilige Unterbindung der Bewegungsfreiheit des Individuums beschlossen. Das Gefühl aber bäumt sich mit aller Macht gegen eine solche Einschränkung der Persönlichkeit auf, wie schon Sokrates der Polis von Athen sein Ich entgegenzustellen wagte und wie uns zuletzt Herbert Spencers the man versus the state diesen Gefühlsprotest des Individuums gegen die Zwangsregelung seitens des Staates zu lebendigem Bewußtsein gebracht hat. Das Gefühl ist eben alogisch; es kann nicht rechnen; es kennt keine bewußte Zwecksetzung. Es vermag den Kalkul des do ut des nicht zu fassen, nach welchem wir dem Staat zwar eine respektable Fülle von unseren Urrechten an Freiheit abtreten, aber nur um dafür ungleich wertvollere Gegenrechte an Ordnung, Gesetzmäßigkeit und persönlicher Sicherheit vom Staat einzutauschen.

Wie der Gefühlsphilosoph Jacobi einst ausrief: ich bin mit dem Kopf Spinozist, aber mit dem Herzen gläubiger Christ, so sieht sich der politisch denkende Kulturmensch vor das gleiche Dilemma gestellt: Mit dem Verstand rechtfertigt er die Zwangsgewalt des Staates, mit dem Herzen ist er antistaatlich gestimmt — Individualist, Anarchist. Unsere modernen Salonanarchisten von der Prägung Jahn Henri Mackays und Rudolf Steiners sind nichts weiter als politische Gefühlsphilosophen. Sie markieren die letzte Konsequenz des mit Sokrates einsetzenden Individualismus. In dem perennierenden Prozeß Verstand contra Gefühl haben sie sich auf die Seite des letzteren geschlagen, ohne deswegen den ersteren ganz verloren zu geben. Deshalb erscheinen mir die theoretischen Anarchisten als politische Mystiker, zu denen sich die Anarchisten der That nun verhalten, wie die sengenden und mordenden Kreuzfahrer zu Bernhard von Clairvaux, oder die Terroristen der französischen Revolution zu Rousseau.

Und so erweist sich denn der Gegensatz zwischen Verstand und Ge-

fühl als ein elementarer, der Menschennatur untilgbar einwurzelnder. Der politische Ausdruck dieses Urgegensatzes heißt Staat und Persönlichkeit, Gattung und Individuum, Sozialismus und Anarchismus. Kalte Verstandesmenschen, zweibeinige Rechenmaschinen schwören auf den Staat, und zerflossene Gefühlsmenschen, breiweiche Molluskennaturen beten den Götzen Persönlichkeit an. Die richtig abgepaßte Mitte zwischen Staat und Persönlichkeit, das balancierende Gleichgewicht zwischen Verstand und Gefühl, jene goldene μεσότης, welche Aristoteles gegenüber dem einseitigen Individualismus des Sokrates und Kommunismus Platons als das tiefste Geheimnis alles Naturgeschehens und aller Menschheitsentwickelung enthüllt hat — das dürfte die richtige Lösung jenes Grundwiderstreites sein, dem wird in unserer Sozialphilosophie (S. 132) die Fassung gegeben: „Sämtliche sozialen Gebilde zeigen denselben Januskopf. Vorwärts schauend, tendieren sie nach immer größerer Vereinheitlichung und — in ihrem letzten Ziele — auf vollendete Universalität; rückwärts schauend, ziehen sie sich immer mehr in sich selber zurück, bleiben isoliert und auf sich gestellt und verraten die unbezwingliche Neigung zu immer schärferer Ausprägung der Individualität." Der Verstand treibt ebenso unaufhaltsam der Universalität zu, wie das Gefühl unbeirrt Contredampf gibt und zur Individualität zurückbremst.

Wie Religion und Politik, so weisen auch Philosophie, Wissenschaft und Kunst das gleiche Doppelantlitz auf. Der Verstandesseite läuft überall parallel ein mystischer Gefühlsreflex. Neben den unverlierbaren Gedankenschöpfungen eines Heraklit, Demokrit, Sokrates, Platon und Aristoteles laufen bei den Griechen zeitlich und zuweilen — besonders bei Platon — auch in gedanklicher Verflechtung einher: die orgiastischen Kulte der Eleusinien und Thesmophorien, welche zuletzt im großen mystischen Sammelbecken der Orphiker zusammenströmen. Die feine Skala von apollinischen und dionysischen Kulten bis hinauf zu den samothrakischen Mysterien, welche letzteren Schelling ebenso inspirierten, wie die beiden ersteren Nietzsches Denken mächtig beeinflußten, kennzeichnen so recht die reiche Verästelung der griechischen Mystik, welche den welterobernden Siegeszug des hellenischen Denkens und Dichtens als unzertrennlicher Begleitschatten Schritt für Schritt verfolgt.

Die semitischen Kulturen zeigen den gleichen Typus auf. Dieselben Priesterkasten, welche in Aegypten die Geometrie als Wissenschaft ins

Dasein rufen, bilden zugleich das Modell aller Geheimbündelei, ein Modell, welchem der syrische und phönizische Baaldienst, der Astartekultus, welcher auf eine zügellose Frönung der Sinne hinausläuft, ebenso nachgebildet ist, wie das hebräische Nasiräertum, das umgekehrt auf eine grundsätzliche Ertötung aller sinnlichen Lüste gestellt ist. Die Geheimbündelei ist und bleibt eben das Lebenselement aller Mystik. Alles, was das Licht der Sonne Logik scheut, verkriecht sich mit Vorliebe in nächtliche Konventikel, ins Halbdunkel des Gefühlsüberschwangs, in die Verzückung ekstatischer Zustände, wie sie eben nur geheimer Sektiererei zu eigen ist. Der Verstand liebt das plein-air, das Gefühl das clair-obscur. Das verstohlene Flüstern und Tuscheln, jenes geheime Zeichen- und Mienenspiel, das jedem seelisch gerad Gewachsenen heute so empfindlich gegen den Strich geht, daß ihm nicht einmal das Freimaurertum — vielleicht die edelste Blüte der politisch-ethischen Geheimbündelei — sonderlich behagt, übte eben je früher, desto unwiderstehlicher eine geradezu magische Anziehungskraft aus. Alle Geheimlehre hat eben für mystisch angelegte Naturen etwas dämonisch Fesselndes. Das Faustproblem, welches Goethe nur zu höchstem künstlerischen Ausdruck brachte, ist uralt, ja es ist ein um so lockenderes Problem, je weiter wir zeitlich zurückgreifen. Das Unbefriedigtbleiben der Gefühlshälfte unseres seelischen Seins, das tief sehnsüchtige Verlangen nach Erlösung aus Unwissenheit und Zweifel, das verschmachtende Lechzen nach letzter Erkenntnis — das sind ewige Seufzertöne des Menschengeschlechts, wie sie sich besonders der Gefühlsseite unserer Psyche unaufhaltsam entringen. Hier entsprudelt der Springquell aller Mystik. Den Lauf dieser Quelle zu verfolgen, bietet einen gar eigentümlichen Anreiz. Der geschichtliche Ueberblick über die absonderlichen Zickzackwindungen, in denen der eine geistige Strom des Menschengeschlechts: Gefühl, das mächtig sich ausdehnende, geradlinig fortlaufende Flußbett des anderen Stromes: Intellekt, unaufhaltsam begleitet, beweist uns ebensosehr die unabtrennbare Zusammengehörigkeit der Gegensätze von Philosophie und Mystik, von Verstand und Gefühl, wie ein vorzunehmender Querschnitt durch die Kultur der Gegenwart. Gewiß ist sowohl die geschichtlich hinter uns liegende, wie die augenblickliche Berührung dieser beiden Erzgegner eine vorwiegend feindliche; aber nach dem Satze: Les extrêmes se touchent, kann selbst aus dem Zusammenstoße entgegenstrebender Gewalten Ersprießliches hervorgehen. Polare Gegensätze fordern sogar

einander. Wenn nach der übertreibenden Verallgemeinerung Heraklits und Hegels alle Harmonie nur aus dem Zusammenstimmen von Gegensätzlichem entspringt, so dürfte auch der behutsamste Denker zugeben, daß aus dem Zusammenströmen der gegensätzlichen Mächte: Verstand und Gefühl, auch förderliches erwachsen kann.

Bevor wir nun Umschau halten über die Ergebnisse eines Querschnittes durch unsere gegenwärtige Kultur, wobei sich ein verdächtiges Gravitieren nach der Gefühlsseite, ein verfängliches Vorwiegen des von uns als Gefühlsanarchie bezeichneten Mystizismus ergeben wird, dürfte es angezeigt sein, einen geschichtlichen Rückblick auf die wichtigsten Phasen des Mystizismus zu werfen. Die geschichtliche Betrachtung dient eben dem dreifachen Zweck: Vergangenes zu berichten, Gegenwärtiges zu erklären und Kommendes vorauszusehen.

IV.

Nicht bloß mystische Sekten, auch mystische Bücher sind fast so alt wie die Kultur selbst. Werfen wir nur einen Blick auf unser eigenes Kultursystem, dem in der indischen, parsischen und chinesischen Kultur durchaus analoge Erscheinungen an die Seite gestellt werden können, so begegnen uns am Ausgange der Alten Welt, vermutlich durch buddhistische Einflüsse, wenn nicht hervorgerufen, so doch wesentlich bestärkt, allenthalben mystische Sekten und Bücher. Den Neupythagoreern und Neuplatonikern bei den Griechen, deren einer, Jamblich, sich in der Schrift de mysteriis Aegyptiorum der albernsten chaldäischen Zahlensymbolik, der Theurgie und Mantik mit Haut und Haaren verschreibt, laufen auf der hebräischen Seite parallel: die Sekten der Essener und Therapeuten, sowie der hellenisierende Jude Aristobul, welcher mit Vorliebe auf das Hauptwerk der hellenischen Mystik, den ἱερὸς λόγος des Orpheus, zurückgeht. Diesen mystischen Gruppen korrespondieren mystische Bücher. Wie die Neupythagoreer ihre aurea carmina und die Neuplatoniker ihre λόγια χαλδαϊκά, so besitzt das Alte Testament seine Apokalypse im Buche Daniel und das Neue die seinige im Evangelium Johannis. Allen diesen mystischen Richtungen sind gleichsam als politischer Grundbaß gemeinsam: die sibyllinischen Orakel, wie sie uns jetzt Diels' „sibyllinische Blätter" so ergötzlich vor Augen führen.

Und so ist denn die Duplizität eine durchgängige. Wie die Physiker Attraktion und Repulsion, die Chemiker Affinität und Verbindungs-

widerstand als gesetzmäßig wiederkehrende Erscheinungen kennen, so kennt die Geschichte des Menschengeistes die gleiche Gedoppeltheit. Das konträre Begriffspaar Mann und Weib sind das Modell dafür. Gegen die Sonne: Denken kämpft der Mond: Fühlen durchweg an; dort das Paradies, hier die Unterwelt; dort logische Klarheit, hier visionäre Träumerei; dort männliche Schärfe, hier weibliche Zerflossenheit. Diese alles durchziehende Zwiespältigkeit nimmt innerhalb der religiösen Entwickelung, welche, weil vorwiegend der Gefühlsseite entstammend, stets wahlverwandte Stimmungen mit allem Mystizismus aufweist, folgendes Doppelantlitz an: Autorität und Tradition, d. h. Offenbarung, welche an alle Gläubigen ergeht, und geheime mündliche Ueberlieferung, die sich nur auf auserlesene Geister beschränkt. Die Offenbarung ist demokratisch, die Ueberlieferung aristokratisch; jene öffentlich, diese oft geheim. So berufen sich in den ersten Jahrhunderten des sich ausgestaltenden Christentums die Kirchenväter, welche die Offenbarung vertreten, auf die öffentlichen Konzilien, die Gnostiker hingegen, der mystische Bodensatz alexandrinischer Theosophie, auf Ueberlieferung, Inspiration, geheime Privateingebung auserwählter Geister. Eine parallele Bewegung spielt sich im Judentum ab, welches ebenfalls seine Gnosis, d. h. seine mystische Unterströmung besaß. Den öffentlichen Diskussionen und Decisionen der Hochschulen in Sura und Pumpaditha, welche die kanonischen Bücher, die Mischna, den jerusalemischen wie den babylonischen Talmud in ähnlicher Weise dialektisch-exegetisch auslegen, wie etwa die Konzilien und — später — die Partikularsynoden das alte oder neue Testament, stehen gegenüber: die Midraschim als poetisch-allegorische, sowie das Geheimbuch „Sefer Jezira" — das Buch der Schöpfung — als spekulative Mystik.

Um der Geheimlehre den ganz besonderen Reiz der Mythologisierung ihres Autors zu gewähren, hat sich das Satyrspiel der Geschichte den absonderlichen Maskenscherz erlaubt, uns den Verfasser des Grundbuchs der christlichen Mystik in ein geschichtlich ebenso unnahbares Dunkel zu hüllen, wie den der jüdischen Mystik. Was nämlich die Kabbala (Ueberlieferung, Geheimlehre) und ihr Hauptwerk „Sohar" (der Glanz) den jüdischen Mystikern des Mittelalters bedeutete, genau dasselbe waren die Schriften des angeblichen Dionysius des Areopagiten, besonders seine μυστικὴ θεολογία den Mystikern des christlichen Mittelalters: nicht ein Buch, sondern das Buch — eine Art von

Spezial-Offenbarung und Gefühls-Sanctuarium, das man vielfach als historisches Rückgrat ausgab. Aber welches Zusammentreffen! Weder der Verfasser des Sohar, noch der Autor der unter dem Namen Dionysius Areopagita laufenden Schriften läßt sich mit historischer Sicherheit ermitteln. Dasselbe mystische Dunkel, welches sie über Jahrhunderte des europäischen Denkens ausgebreitet haben, waltet auch über den Schöpfern dieser beiden Grundwerke der mittelalterlichen Mystik. Selbst über die Lebenszeit dieser Autoren gehen die Meinungen um ganze Jahrhunderte auseinander.

Die Uebereinstimmung zwischen der christlichen und jüdischen Mystik geht indes noch weiter. Nach der Schrift de theol. mystica des Areopagiten geht neben der sichtbaren Welt des Scheines eine unsichtbare der Wahrheit einher; jene ist natürlich, diese übernatürlich. Mit der natürlichen Welt befaßt sich die Wissenschaft, mit der übernatürlichen die Ueberwissenschaft: die „mystische Unwissenheit", jene docta ignorantia, welche uns später beim deutschen Kardinal Nikolaus von Kues begegnet. Der menschlichen Natur steht die übermenschliche, „überwesentliche" Natur Jesu gegenüber; die Gottheit selbst, die Monas, wird zur „überwesentlichen, übererhabenen Uebergottheit". Nach dem mystischen Modell der Uebergottheit, deren petitio principii eine Verdoppelung des Weltbildes ist, spricht, nebenbei bemerkt, Goethe bereits in der Zueignung gelegentlich vom „Uebermenschen". Nietzsche vollends rückt diesen Uebermenschen, diese soziologische Verdoppelung, bei welcher jener sich zum gewöhnlichen Menschen verhalten soll, wie etwa die Metaphysik zur Physik oder die Metamathematik zur Mathematik, in den Mittelpunkt seines „Systems" des soziologischen Mystizismus.

Alle diese Verdoppelungen aber, welche der gegenständlichen Welt, die mit den Sinnen und dem Verstande wahrgenommen wird, eine überempirische, d. h. alle sinnliche Erfahrung überschreitende, also nicht verstandesmäßig begreifbare, sondern nur gefühlsmäßig „erfaßbare", „ahnbare", „schaubare" gegenüberstellen, stehen auf dem Boden des Mystizismus. Sie dichten allesamt zur Welt des Verstandes eine Welt des Gefühls hinzu; sie projizieren das diskursiv Erkannte in das intuitiv „Geschaute"; sie mythologisieren damit die Welt, wie sie ist, in jene um, die sie sich wünschen. Die Monas des Areopagiten, der En-Soph (Grenzenlose) des Sohar und der „Uebermensch" Nietzsches gehören dem gleichen (mystischen) Gedankentypus an; sie repräsentieren

alleſamt vom Gefühl vollzogene, in die dunkle Region des Unendlichen projizierte Verdoppelungen. Sie ſind perpetuierte Wunſchweſen, willkürlich objektivierte, in eine erträumte Welt hineinverſetzte und dort zu angeblich wirklich exiſtierenden Geſtalten umgeſtempelte Sehnſuchtsſeufzer.

Wie in der Erkenntnistheorie dem naiven Realismus ein kritiſch-reflektierender gegenüberſteht, ſo in der Gefühlstheorie dem naiven Myſtizismus ein kritiſch-reflektierender. Der naive Realismus in der Erkenntnistheorie verwebt ungeprüft Subjekt und Objekt, Außen- und Innenwelt, das Denken mit ſeinem *Gegenſtand*. Aehnlich würfelt nun der naive Myſtizismus Denken und Fühlen unterſchiedslos durcheinander, d. h. er vollzieht die Verdoppelung der *gedachten* Welt durch Hinzudichtung einer *gefühlten* nur unbewußt.

Die patriſtiſche Periode des mittelalterlichen Denkens wird nun durchgängig von dieſem naiven Myſtizismus beherrſcht. Nicht bloß die Schriften des Areopagiten und der Sohar, ſondern auch die Werke ihrer nächſten Anhänger, wie ſie uns die Hiſtoriker der Myſtik (Schmidt, Görres, Helferich, Noack und Preger) ſo anſchaulich ſchildern, bewegen ſich durchaus im Gedankengeleiſe der naiven Myſtik. Hier wird der Zwieſpalt zwiſchen der Welt des Gedankens und der des Gefühls kaum noch ernſtlich empfunden, jedenfalls mit zartem Schleier ſorgſam verhüllt (Maximus Confeſſor, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, die Amalrikaner und *politiſch*: die Millenarier aller Schattierungen).

Erſt auf der *arabiſchen* Kulturlinie erwacht der *kritiſche* Myſtizismus. Dieſer geht nicht wie der naive der Verſtandeserkenntnis ſcheu aus dem Wege, ſondern er überwindet unter voller Beherrſchung des vom verſtandesmäßig philoſophierenden Denken gelieferten Thatſachenmaterials eben dieſe *Verſtandeserkenntnis*, um ſie *bewußt* preiszugeben und ihr mit ſcharf betonter Gefliſſentlichkeit die *Gefühls*erkenntnis entgegenzuſetzen. Verſtand und Gefühl werden jetzt nicht nur in ihrer Gegenſätzlichkeit empfunden, ſondern mit triumphierender Ueberlegenheit einander ſo gegenübergeſtellt, daß dem Gefühl der Primat über den Verſtand direkt eingeräumt wird. Die Lehre von der „doppelten Wahrheit" wird hier geboren. Der vollkommenſte Typus dieſer Gedankenrichtung iſt der ſkeptiſche Myſtiker *Al-Ghazzâli* (1059 bis 1111), deſſen Tahâfut al-falâſifa (destructio philosophorum) dem verſtandesmäßigen Philoſophieren mit unverächtlichen Gründen und da-

bei mit jener den Mystikern eigenen sieghaften Selbstsicherheit so zu Leibe rückte, daß er nicht bloß die Philosophen, gegen welche sich die Schrift richtete (Alfârâbi und Avicenna), ins Gedränge brachte, sondern die Philosophie selbst innerhalb des arabischen Kulturſystems geradezu vernichtete. Von Algazel führt nämlich eine Brücke zum Sufismus, d. i. jener arabischen Abschattung des Mystizismus, welche den Tod aller Philosophie auf moslemischem Boden bedeutete — ein Warnungszeichen dafür, daß der endgültige Sieg des Mystizismus, wie er unter den Mohammedanern zum Durchbruch gekommen ist, die Unterbindung aller Lebensenergie, die Erschlaffung aller Unternehmungslust, kurz sittlichen Marasmus, kulturlichen Tod bedeutet.

Der gemeinsame Zug aller kritisch-reflektierenden Mystiker ist ein Gefühl des Unbefriedigtseins von dem gedanklich bisher Errungenen. Weil ihnen das verstandesmäßige Denken nicht alle Rätsel löst, vor allem aber ihre, meist neurasthenischen Verstimmungen entspringende himmelnde Sehnsucht nicht stillt, deshalb wird der Verstand selbst abgesetzt, entthront, um an Stelle des verloren geglaubten Paradieses logischen Denkens ein neues Gefühlsparadies zu erdichten.

Das Beispiel des arabischen Mystikers weckt lebhafte Nachfolge. Weltmüdigkeit und Kulturüberdruß sind der günstige Nährboden so gearteter Stimmungen. Im Paris des 12. Jahrhunderts finden die Lockrufe des arabischen Mystikers einen mächtigen Resonanzboden. Dort wird die von Avicenna stammende Lehre von der „doppelten Wahrheit" sanktioniert. Und das überfeinerte, hypersensible Frankreich, insbesondere Paris, ist bis auf den heutigen Tag der Tummelplatz des skeptischen Mystizismus geblieben. Hier hausen schon im 12. Jahrhundert die mystischen Gegner des gedankenstarken Abaelard; hier setzte der doctor mellifluus (Bernhard von Clairvaux) dem rationalistischen Stolz der scholastischen Wissenschaft sein Programm der mystischen Weltverachtung (de contemptu mundi) entgegen; hier stellen die Viktoriner, ungeachtet der eigenen, umfassenden Gelehrsamkeit, den echt mystischen Satz auf, den heute Brunetière nur in anderen Worten umschreibt: Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri (die unverdorbene, d. h. letzte Wahrheit kann durch den Verstand allein nicht aufgefunden werden). Auf französischem Boden opfern Montaigne, Charron und Sanchez, diese merkwürdige skeptische Trias, die Verstandeserkenntnis der gläubigen Inspiration, das natürliche Licht (lumen

naturale) dem übernatürlichen, und so ist und bleibt Frankreich das klassische Land des skeptisch-kritischen Mystizismus. Dem größten Metaphysiker Frankreichs, dem allem Mystizismus gründlich abholden Descartes, steht der zweitgrößte, der dem Mystizismus augustinischer Prägung verfallene Malebranche gegenüber. Selbst der größte positivistische Denker Frankreichs — und nicht bloß Frankreichs — Auguste Comte, unterliegt in der letzten Periode seines Denkens dem mystischen Zauberbann.

Der reflektierende, kritische Mystizismus ist ein vorzugsweise romanisches Gewächs. Während die germanischen Mystiker (Eckhart, Tauler, Suso, Ruysbroek, die Brüder des gemeinsamen Lebens, Gerhart Groot, Thomas a Kempis, Johann Wessel, Angelus Silesius, endlich und insbesondere Jakob Böhme) durchweg den naiven, ursprünglicheren, kernhafteren Mystizismus vertreten und, ohne den Umweg über die Wissenschaft zu nehmen, auf das allen deutschen Mystikern gemeinsame Ziel der Vergottung und des unmittelbaren Schauens des ewig Geheimnisvollen mit einer gewissen urwüchsigen Kraft, gemütvoller Stimmung und echt nordischer Energie lossteuern, charakterisiert sich die romanische Mystik durchgehends als unsicheres Schwanken, als fackelndes Hin- und Herschaukeln zwischen Verstand und Gefühl, kurz als weichliche Nachgiebigkeit seitens der Reflexion. Der echten Gemütsmystik steht hier die in Kompromissen sich gefallende, spielende Gefühlsmystik gegenüber. Die nordischen Mystiker sind in ihrer Dialektik etwas rauh und täppisch, aber in ihrem Sentiment vergleichsweise gesund, und vor allem ehrlich; die romanischen umgekehrt in der Dialektik geschliffen, aber im Sentiment verzärtelt, verklügelt. Dort ist der Mystizismus gleichsam Naturprodukt, hier Kunstprodukt; dort waschecht, hier stark abfärbend; dort trotzig und aufrecht, wie teutonische Recken, hier entgegenkommend, höflich, zu allerhand Konzessionen bereit; dort tiefes Gemüt und innerer Drang, hier nur klügelnde Reflexion. Ich greife aus der Ueberfülle von skeptischen Mystikern nur folgende bekanntere Namen heraus: Unter den Spaniern Raimund von Sabunde und Raimandus Lullus, unter den Italienern Cardanus, Pico von Mirandula, Campanella, Bruno, und unter den Franzosen: Sam. Sorbière, de la Motte le Vayer, Simon Foucher, Pierre Daniel Huet, Pierre Poiret und obenan Blaise Pascal. Ein solches Lexikon von ungefähr gleichzeitig lebenden skeptischen Mystikern hat nicht nur keine andere Nation, sondern haben nicht einmal alle

anderen Nationen zusammengenommen aufzuweisen! Die Lehre von der „doppelten Wahrheit" feiert hier ihre höchsten Triumphe. Was der skeptische Mystizismus in der Philosophie, das bedeutet nämlich der Romantismus in der Kunst und Poesie, der revolutionäre Kommunismus in der Politik. Und auch hier übernimmt der französische Geist die Führung. Romanisch und romantisch sind nicht bloß wort- — sie sind auch wesensverwandt. Die deutsche Romantik der beiden Schlegel, Tieck, Novalis u. a. hatte, ich will nicht sagen, ihr Vorbild, aber doch ihr Seitenstück in dem durch Frau von Staël vermittelten französischen Romantizismus, wie ihn etwa Châteaubriand poetisch, de Bonald theologisch gestaltet haben. Aber auch unsere philosophischen Romantiker, Schelling, Krause, Baader, reichen als Romantiker an die französischen Muster Joseph de Maistre und Robert de Lamennais nicht heran. Die deutschen Philosophen hatten eben nur zu Zeiten ihre romantischen Anwandlungen; sie waren Auch-Romantiker, aber niemals, wie de Maistre und Lamennais, Nur-Romantiker. Schelling konnte z. B. wohl eine Weile für Giordano Bruno, ein anderes Mal für Jakob Böhme schwärmen, aber er ist nie ganz und ohne Rest in ihnen aufgegangen; abgesehen davon, daß er vor dieser romantisch-mystischen Periode seines Lebens eine geraume Weile ein echter Philosoph gewesen war, was bei den Romantikern unter den Franzosen nicht zutrifft. Und selbst heute ist ein Neu-Romantiker, wie Brunetière, dem ich kein anderes Verdienst zubilligen kann, als daß er die verschlissenen, fadenscheinig gewordenen Gedankenlappen des altfranzösischen skeptischen Mystizismus, besonders Pascals und Lamennais', chemisch gereinigt, aufgefrischt und mit stilistischem Stärkemehl aufgebügelt hat, nur unter den Franzosen möglich. In germanischen Ländern, denen der Glanz der Rhetorik wenig, Neuheit und Ursprünglichkeit hingegen alles bedeutet, würde ein Schriftsteller vom Schlage Brunetières mit seiner Galvanisierung der Lehre von der „doppelten Wahrheit" eisigem Hohne begegnen, weil man ihm sofort historisch in die Karten geguckt und auf die abschriftstellernden Finger geklopft hätte. In seiner Heimat aber schmeichelt sich Brunetière durch die Eleganz der Form auf der einen, sowie durch das feinfühlige Erklingenlassen des den Franzosen in Fleisch und Blut übergegangenen skeptischen Mystizismus auf der anderen Seite zu einem Schriftstellerruhm empor, der im umgekehrten Verhältnis zu seiner Berechtigung steht. Das französische Naturell ist eben

von Hause aus mystisch angelegt, auf das Sentiment gestellt, also vorwiegend weiblich geartet. Ein mystisches Schlagwort hält es ständig im Bann — heiße dieses nun wie früher grande nation und gloire, oder wie jetzt revanche, drapeau, armée. Dieses ständige Beherrschtsein von einer bestimmten hypnotischen Suggestion und das unausgesetzte Hinstarren auf ein elektrisierendes Stichwort beweisen eben hypersensible Reizbarkeit, jähen Stimmungsumschlag, wie er sich zuweilen in einer Art von politischem Nachtwandlertum äußert. Mystisch gestimmte Völker werden daher gar leicht zum Spielball der Extreme. Trotziges Freidenkertum schlägt dann unvermittelt in gefügigstes Betschwestertum, vorgeschrittener Radikalismus in rückständigsten Autoritätenglauben um. Verstand und Gefühl liegen da im ewigen Widerstreit, wie er sich symbolisch in den beiden größten Schriftstellerfiguren Frankreichs, Voltaire und Rousseau, ausprägt. Voltaire, der reinste Typus kalter Verständigkeit, Rousseau, der fleischgewordene Vertreter weichherziger Gefühlsseligkeit; jener der Aufklärer, dieser der Verklärer; jener die personifizierte Logik, dieser die inkarnierte Mystik; jener ein beherztes Vorwärts zur Kultur froh verkündend, dieser ein rührseliges Rückwärts zur Natur melancholisch wimmernd.

Die scharfe Zuspitzung des Gegensatzes von Natur und Kultur ist nämlich nichts anderes denn die Hinüberprojizierung des Widerstreits von Verstand und Gefühl ins Politisch-Soziale. Der Verstand hält fest an der Standarte Kultur, das Gefühl verkriecht sich hinter die Nebelwand Natur. Der Ruf: „Kehren wir zur Natur zurück", den im Altertum die Cyniker und die Stoa ausgestoßen, in der Renaissance Montaigne und Charron nachtrompetet haben, der aber erst nach Rousseau und Tolstoi zum Feldgeschrei kraftloser Phantasten und sentimentaler Weichlinge wurde, ist gleichsam der verkürzte Ausdruck des politisch-sozialen Mystizismus. Da wir eine soziale Pathologie vorläufig nur als einen frommen Wunsch, nicht aber als beglaubigte Wissenschaft besitzen, so wird die Diagnose, welche ich derartigen Krankheitserscheinungen der sozialen Psyche stelle, wie sie sich in den Symptomen des politischen Mystizismus aller Schattierungen von Krapotkin und Reclus an bis hinauf zu Rousseau und Tolstoi äußert, naturgemäß nur subjektiven Wert beanspruchen dürfen. Meine persönliche Diagnose aber, welche an der Hand des hier aufgerollten geschichtlichen Ueberblicks über die mannigfachen Aeußerungsformen und Abarten des Mystizismus gereift

ist, geht nun dahin, daß alle Gefühlsanarchie, als welche ich jede Form des Mystizismus begreife, eine pathologische Störung des erforderlichen, natürlichen Gleichgewichts von Verstand und Gefühl, also ein ungesundes Ueberwiegen der Gefühlsseite bedeutet, dem man beizeiten Einhalt gebieten muß. Ein duldsames laissez-faire könnte uns solche Gefühlsepidemien, d. h. Massenpsychosen bescheren, wie wir sie geschichtlich schon beim schwarzen Tod und in den Kreuzzügen, bei Flagellanten, Cirkumcellionen und bei den Wiedertäufern erlebt haben. Wollen wir dieser Gefühlsanarchie beizeiten steuern, so müssen wir vor allem den Krankheitsursachen sorgsam nachgehen, den Krankheitserreger in seinem Herde aufzudecken suchen. Dazu aber gibt es kein zuverlässigeres Mittel als die geschichtliche Vergleichung. Die Geschichte ist eben das große Laboratorium der Geistesforscher. Will man Massenerkrankungen der Volksseele in ihrer Genesis erkennen, so ist die vergleichend-geschichtliche Methode die einzige, welche zum Ziele führt. Aller Therapie muß eben Pathologie und Diagnostik vorangehen. Soziale Diagnosen sind aber nur dann gültig, wenn sie aus einer vergleichenden Betrachtung des geschichtlich Gewordenen die Tendenz aufzuspüren vermögen, von welcher die geschichtlich wirksam gewesenen Faktoren offenkundig inspiriert worden sind. Diese Tendenz der Mystik haben wir nun historisch erkannt; sie beruht auf dem ewigen Kampfe von Verstand und Gefühl. Alle Mystik ist demnach nichts weiter als instinktiver Vorstoß des Gefühls zur Rückeroberung vom Verstand okkupierter und urbar gemachter Territorien. Die gemeinsame Tendenz aller Mystik geht also dahin, dem Verstand das Wasser abzugraben, der Logik das Feld einzuengen, die menschliche Vernunft mit einem Worte unter betäubendem Weihrauchsdunst zu erdrosseln, unter gefühlsschwelgerischen Umarmungen zu erwürgen und sie hinterher in ein laubumkränztes, rosenumgürtetes Grab zu betten.

Der Plan, dem uralten Prozeß Gefühl contra Vernunft dadurch ein entscheidendes Ende zu bereiten, daß man die umschmeichelte, durch Brunetières gleißnerische Liebkosungen eingeschläferte Vernunft unter Blumengewinden erdrückt, wäre verwünscht gescheit, wenn er nicht zugleich lästerlich dumm wäre. Glaubt denn Brunetière im Ernste daran, daß Dame Vernunft nach den fatalen Erfahrungen, die sie gerade in Frankreich gemacht hat, wo man ihr erst das Eintagsfliegentum eines eigenen Altars, eines läppischen Vernunftgottesdienstes unter der großen

französischen Revolution eingeräumt hatte, um sie hinterher in den Staub herabzuzerren, d. h. durch die Romantiker zur völligen Nichtigkeitserklärung verdammen zu lassen, sich durch seine plumpen Schmeicheleien wird ködern lassen? Sein reflektiertes Tänzeln und Scharwänzeln um die Vernunft und ihre Schöpfung — die Wissenschaft —, deren durchsichtiger Zweck doch nur ist, sie gelegentlich durch die bequeme Hinterthür der „doppelten Wahrheit" hinauszukomplimentieren, um die Bahn für das Organ des Gefühls — die Kirche — frei zu machen, ist denn doch gar zu leicht geschürzt, als daß es noch bei ernstlich Denkenden irgendwie verfangen könnte. Da lobe ich mir doch die biderbe, grobkörnige, aber grundehrliche deutsche Mystik. Hier wird nicht gefuchtelt und getaschenspielert, sondern rund heraus, mit geballten Fäusten der Krieg angekündigt. Luther, das reinste Spiegelbild der deutschen Mystik, kämpft mit offenem Visier. Entweder hechelt er „Frau Vernunft" weiblich durch, oder er schleudert ihr den Zornesruf „Bestie Vernunft" direkt ins Gesicht. Da weiß man doch, woran man ist. Kein fauler Kompromiß von einer „zweifachen Wahrheit". Hier steht Mann gegen Mann, Ueberzeugung gegen Ueberzeugung, ungeschminkter Mystizismus gegen ebenso ungeschminkten Rationalismus. Anders bei Brunetière und dem skeptischen Mystizismus der Franzosen. Hier ist alles fein säuberlich parfümiert, mit einem Wenn und Aber überzuckert, mit süßlichen Floskeln glaciert, und wenn er schon einen Stoß gegen den Gegner Vernunft führt, so geschieht es mit einem Galanteriedegen. Hätten wir also die Wahl zwischen einem naiven Mystizismus, wie er sich im germanischen Naturell ausprägt, und jenem reflektierten, der dem romanischen eigen ist, so würden wir dem naiven als einem ehrlicheren Gegner immer noch den Vorzug geben. Aber wir verwerfen allen Mystizismus, den naiven so gut wie den reflektierten. Wir vertreten vollbewußt und unbeirrt die Partei des strengen Rationalismus, der weitestgehenden Verstandesaufklärung. Eben darum können wir uns nicht genügen lassen, bloß die geschichtlich wirksam gewesenen Formen des Mystizismus zu enthüllen, sondern wir müssen den Versuch machen, den Stier bei den Hörnern zu packen. Wir müssen in die entlegensten Schlupfwinkel der in der Gegenwart noch fortwirkenden Formen des Mystizismus mit dem „natürlichen Licht" grell hineinleuchten, zumal jetzt das unruhige Flimmern des übernatürlichen Lichtes vielfach unser Blickfeld täuschend umzittert.

V.

Auf den geschichtlichen Rückblick, der uns in die geheimen, zum Teil unterirdischen Werkstätten des Menschengeistes geführt hat, folgt zum Schlusse ein Querschnitt durch den augenblicklichen Stand unseres Kulturſystems. Haben wir bisher jenes Bündel von mystischen Fäden aufgedeckt, welches alle Auszweigungen des romantischen Mystizismus in seiner geschichtlichen Gewordenheit miteinander verknüpft, so soll uns jetzt ein herzhafter Querschnitt durch dieses Bündel darüber belehren, daß wir an der Wende des Jahrhunderts mitten in einer mystischen Strömung stecken. Die Neoromantik Nietzsches und Tolstois hätte eben niemals so betäubend um sich greifen können, wenn sie nicht schon durch mystische Strebungen auf allen Gebieten der Kunst, Litteratur, Wissenschaft und Kirche vorbereiteten Nährboden vorgefunden hätten. Schon vor einem Menschenalter hat die pessimistische Trias: Schopenhauer, Hartmann und Mainländer diesen Boden aufgewühlt und präpariert. Diese philosophischen Pessimisten, welche einen vom Buddhismus angekränkelten quietistischen Mystizismus in fesselnder, zuweilen geradezu ergreifender und berückender Diktion vertreten, haben das Terrain für den Neoromantismus des Nietzsche und Tolstoi freigelegt und aufgelockert. Ist schon aller Pessimismus nichts anderes als die philosophische Form der Hysterie, so haben die ungesunden Treibhausgedanken jener pessimistischen Trias, wie man sie insbesondere in der berauschenden Sprache Schopenhauers als süßes Narkotikon schlürfte, die gegenwärtig auf ihrem Höhepunkte stehende Generation vergiftet. Denn Pessimismus und Mystizismus sind Zwillingsgeschwister — sie gehen aus dem gleichen Schoße hervor: dem Gefühl und seinem überschwenglich üppigen Wildwuchs.

Alle Formen des ästhetischen Mystizismus unserer Tage tragen denselben Stempel der pessimistischen Unfrische und Kulturmüdigkeit. Mögen sich die Dekadenten in der Poesie, Bildnerei, Malerei und Musik Naturalisten oder Veristen nennen, oder mögen sie unter der offenen Flagge des Symbolismus segeln, wie es ihr berufenster Wortführer Maurice Maeterlinck in seinem durch und durch ungesunden Buch „Der Schatz der Armen" jüngst gethan — sie alle werden den Kenner der Geistesgeschichte über ihren gemeinsamen Ursprung nicht hinwegtäuschen. Alle Dekadenten unserer Tage, die ich samt und sonders als ästhetische Neurastheniker begreife, sind Enkelschüler Schopenhauers. Aus

dieſer gemeinſamen Wurzel des peſſimiſtiſchen Myſtizismus ſaugen ſie heute noch ihre Kräfte. Die Dekadenz aber iſt die Signatur des ausgehenden Jahrhunderts. Wir würgen eben alle noch an jenem peſſimiſtiſchen Haſchiſch, den uns Schopenhauer und ſein Anhang in die Seele geſchmeichelt haben. Gewiß hat dieſer Zuſtand auch ſein Lockendes, wie alle Alkoholika, Toxika und Narkotika. Auch ſoll nicht geleugnet werden, daß dieſer Zuſtand zuweilen künſtleriſch Vollendetes hervorbringen kann, wie man denn auch unter der Einwirkung perlenden Weines unter Umſtänden geſcheitere Einfälle, glücklichere Inſpirationen als ſonſt, meinethalben ſogar die genialſten Lichtblicke haben kann. Aber man braucht kein Temperenzler zu ſein, um dieſe Art von erhitzter Geiſtigkeit und künſtlicher Gedankenerzeugung, dieſe unnatürliche Genialität ſich weder verallgemeinert noch verewigt zu wünſchen. Mögen griesgrämige, ſauertöpfiſche Kleingeiſter der „Moderne" alle Berechtigung abſprechen; ein ſachlich, alſo kühl erwägender Denker wird ein ſolches Verdammungsurteil ebenſo energiſch ablehnen, wie den blinden Enthuſiasmus für alle Offenbarungsformen der Modernität. Er wird vielmehr des Dichterwortes eingedenk ſein: „Mag der Moſt ſich auch noch ſo toll gebärden; es gibt am Ende doch noch einen Wein." Dem äſthetiſchen Myſtizismus gegenüber wird der Philoſoph duldſamer ſein als gegen den pſeudowiſſenſchaftlichen. Denn alle Myſtik beruht, wie wir jetzt wiſſen, auf einem Ueberſtrömen des Gefühls; die Kunſt in allen ihren Aeußerungsformen hinwieder entſpringt einem Ueberquellen der Phantaſie. Bei der nahen pſychiſchen Verwandtſchaft von Gefühl und Phantaſie iſt ein Ueberſchlagen der Phantaſie nach der Gefühlsſeite hin menſchlich ſo naheliegend und begreiflich, daß nur die pedantiſche Spießbürgerelle die Kunſt mit dem gleichen Maße wird meſſen wollen, wie etwa die Wiſſenſchaft. Hält ſich der künſtleriſche Individualismus in beſcheidenen Grenzen, ohne neuraſtheniſchen Ausſchreitungen in der Richtung des Ich-Wahns anheimzufallen, ſo mag man ihm einen weitgehenden Spielraum zubilligen. Dem anmutigen Spiel jugendlichen Uebermuts gewähren wir gerne, was wir der gemeſſenen Würde des Mannes verſagen. Die Kunſt ſtellt eben das Jünglings-, die Wiſſenſchaft das Mannesalter des Menſchengeiſtes in ſich dar.

Immerhin hat unſere Indulgenz auch der Kunſt gegenüber ihre Grenzen, wie wir ſie in der Abhandlung „Gedankenanarchie" gezogen haben. Die naturaliſtiſche Kunſt, die an Auswüchſen und kapriziöſen

Abbiegungen reicher ist als irgend eine vorangegangene Kunstgattung, darf nicht den Größenwahn nähren, als ob *ihre* Art *die* Kunst wäre. Die Toleranz, welche jeder Unbefangene ihr gegenüber übt, muß sie den anderen Kunstrichtungen ebenfalls zubilligen. Paul Heyse oder Friedrich Spielhagen ist darum noch kein Kretin, weil er nicht wie Karl Bleibtreu schreiben mag, und Anton von Werner kein künstlerischer Hanswurst, weil er sich die Malweise der Sezessionisten nicht zu eigen machen mag. Nur fanatisierte Mystiker *glauben* an ein *Absolutes*, sei es nun an ein absolutes Kunstprinzip oder Glaubensprinzip oder endlich philosophisches System. Die *geschichtliche* Betrachtung ist *aller* Absolutheit gründlich abgeneigt; sie lehrt vielmehr, daß sich *kein* Anspruch auf Absolutheit auf die Dauer hat behaupten können.

Endlich erwäge der ästhetische Mystizismus — unter welchem Sammelnamen ich alle Spiel- und Abarten einer streng individualistischen Aesthetik zusammenfasse —, daß der Rauschzustand der künstlerischen Ekstase, welcher nach ihm der einzige Bestimmungsgrund künstlerischen Schaffens sein sollte, weder allen immer zugänglich, noch, wenn einmal vorhanden, in Permanenz erklärt werden kann, noch endlich, wenn selbst dies anginge, der Künstlernatur auf die Länge zuträglich wäre. Die geweihten Stunden der *Stimmung* können nur der Konzeption gewidmet sein; die Durchführung im einzelnen wird doch immer der Nüchternheit des Alltags überlassen bleiben müssen. Solche begnadete Stunden der „Stimmung" zehren das beste Mark der Künstlerseele auf; solange sie mit isolierter Plötzlichkeit blitzartig auftauchen, um, sobald sie festgehalten, sogleich wieder zu verrauschen, sind sie des Künstlers holde Feen; aber sie werden zu Dämonen, wenn sie sich allzu oft einstellen, weil sie sein Nervensystem planmäßig zerrütten. Mit dem kostbaren Gut der Nervenkraft kann man gar nicht haushälterisch genug umgehen; wer sich *hier* als Prasser erweist, der kann seinem Verhängnis gar nicht entrinnen; ein Knacks — und es ist um sein Bestes geschehen!

Noch bedenklicher ist die *Wirkung*, welche von solchen nur aus Stimmung erwachsenen Kunstschöpfungen ausgeht. Wenn wir die ästhetischen Mystiker in der Kunst, die vorgeschrittenen Individualisten, in deren eigenem wohlverstandenen Interesse ermahnen, sich nicht allzu plötzlich und allzu verschwenderisch in lauter Stimmungen auszugeben, so gebietet uns dies die individuelle Moral. Ich fühle den betreffenden Künst-

lern ihre sie erschöpfenden Nervenzuckungen förmlich nach und warne sie mit dem Ausspruch des alten Weisen: μηδὲν ἄγαν (ne nimis), vor einem Allzuviel. Durch ihr hypersensibles, also gewaltsames Heraustreiben von Stimmungen ergeht es ihnen vielfach so, daß sie allerdings zu Anfang diese künstlich gesteigerten Stimmungen besitzen, aber hinterher werden sie von den Stimmungen besessen. Ich werte eine geborene Künstlerseele so hoch, daß selbst der Preis eines wirklichen Kunstwerkes mir zu hoch erscheint, wenn er auf Kosten des inneren Gleichgewichts oder — sagen wir es ohne Umschweife — der geistigen Gesundheit des Künstlers erworben wird. Ich halte aber die ästhetische Mystik unserer Tage für so nervenaufreibend, wie keine der früheren Kunstgattungen.

Neben diesen Erwägungen der individuellen Moral spielen aber auch solche der sozialen Moral mit. Die Kunst ist heute in höherem Maße Priesterin des Volkes, als sie es jemals war. Früher diente sie, wie ihre ältere Schwester, die Philosophie, vorwiegend der Kirche; heute aber vielfach als Kirche. Große Scharen gedanklich Vorgeschrittener sind heute weder von der Kanzel, noch vom Katheder, wohl aber von der Bühne und dem Podium der Kunst, den Museen aus zu erreichen. Die Kunst soll heute nicht bloß ergötzen, den Gottesdienst bloß beleben, sondern vielfach Gottesdienst sein. Eine erkleckliche Zahl erlesener Geister möchte von der Kunst nicht bloß angeregt und aufgefrischt, sondern geradezu belehrt und erbaut sein, zumal sie den einen die Wissenschaft, den anderen die Kirche ersetzt.

Hier ist nun die Gefahr des ästhetischen Mystizismus eine akute. Denn Stimmungen sind übertragbar. Das unsichtbare Fluidum der Künstlerseele teilt sich in ihren Schöpfungen durch tausend Poren dem verständnisinnigen Zuschauer mit. Die Psychologie lehrt uns, daß gerade Reflexbewegungen, Instinkte, automatische Akte den Nachahmungstrieb wecken, also kontagiös wirken, wie z. B. das Gähnen. Gefühlsausbrüche und Stimmungen sind durchweg ansteckend. In der Umgebung von Melancholikern wird man selbst melancholisch. Die härtesten Naturen vergießen zuweilen unwillkürlich Thränen, wenn sich auf der Bühne herzbewegende Szenen abspielen. Aehnlich stecken uns nun die mystischen Künstler mit ihren Stimmungen an; sie übertragen ihre eigene Nervosität auf ihre Leser oder Zuschauer; sie erzeugen mit einem Worte eine Massenpsychose, eine melancholische Grundstimmung der Volksseele — eine alle Kreise elementar ergreifende Neurasthenie.

Wer es nun mit dem kommenden Geschlecht ernst nimmt und im après nous le déluge die infamste Prägung eines geradezu hölliſchen Egoismus erblickt, der kann es mit ſeinem ſozialen Gewiſſen nicht verantworten, die Gefahren noch länger zu verſchweigen, die er gerade in der Akkumulierung der äſthetiſchen Myſtik für die Folgezeit erblickt. Schöngeiſtige Litteratur und alle Formen der Kunſt wirken in ihren mannigfachen Ausſtrahlungen des äſthetiſchen Myſtizismus wie auf Verabredung zuſammen, das gegenwärtig lebende Geſchlecht zu verweichlichen und zu entmannen. Ein Ueberwallen des Gefühls iſt auf der ganzen Linie des weſteuropäiſch-amerikaniſchen Kulturkreiſes entfeſſelt; ein wilder Individualismus tönt uns von allen Enden und Kanten entgegen.

Die überzeugten Vertreter der Kulturideale müſſen ſich zeitig aufraffen, um gegen dieſen Todfeind aller Kultur, den myſtiſchen Gefühlsüberſchwang, ſich gemeinſam zu wappnen, wollen wir anders nicht Gefahr laufen, durch ein neuraſtheniſches Geſchlecht alles wieder aufs Spiel zu ſetzen, was unſere Vorfahren mit dem Aufgebot kräftigſter Männlichkeit und gediegenſter Geiſtigkeit mühſam genug für uns aufgebaut haben.

Die myſtiſche Strömung hat nämlich nicht nur die Kunſt in allen ihren Geſtaltungsformen ergriffen, ſondern vielfach auch das Palladium des Verſtandes — die Wiſſenſchaft — mit in ihren Strudel geriſſen. Faſt jeder bemerkenswerte Wiſſenskomplex hat heute ſein myſtiſches Gegenbild. Selbſt die Mathematik, das Modell aller Wiſſenſchaftlichkeit, iſt von dieſem myſtiſchen Zuge der Zeit nicht freigeblieben. Ihr altes Myſterium — die Quadratur des Kreiſes — beſchäftigt ſie nach wie vor. Daneben aber hat ſie ſeit Gauß, Riemann und Helmholtz die hypothetiſche vierte Dimenſion in den Kreis ernſter wiſſenſchaftlicher Betrachtungen gezogen. Während nach unſerer, d. h. euklidiſchen Geometrie der Punkt durch drei Koordinaten beſtimmt war, geht die ſogenannte Metamathematik zu einem Raum von n-Dimenſionen über, deſſen Punkt durch n-Koordinaten beſtimmt wird. Dieſe metamathematiſche Spekulation, welche ſich in Gauß, Riemann und Helmholtz innerhalb der Grenzen ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit hielt, ſchlug nun aber in C. F. Zöllners Metageometrie in die wildeſte Myſtik um. Der vierdimenſionale Raum Zöllners mündet in eine aſtrophyſiſche Weltkonſtruktion von vollendeter Phantaſtik, ja geradezu in Spiritismus und Okkultismus ein.

Wie die Mathematik in der Metamathematik, so hat die Logik in der Metalogik, die Mechanik in der Metamechanik ihren mystischen Widerpart. Die Logik hatte schon im Mittelalter ihre eigene Mystik, die Lullische Kunst, die sich zur wissenschaftlichen Logik in Wirklichkeit verhielt wie die Astrologie zur Astronomie und die Alchimie zur Chemie. Die Physik hatte ihre Mystik in Reichenbachs Odlehre, die Chemie die ihrige in Stahls Phlogistontheorie. Ebenso hat die Mechanik ihr ständiges Mysterium magnum, das noch heute so hypnotisierend auf forschende Geister wirkt, wie zur Zeit der Entdeckung der „Lebenselixiere" und des „Steines der Weisen" — das perpetuum mobile. Das Gemeinsame aller dieser „Ueberwissenschaften" liegt eben in jenem tiefen Gefühlsdrang der Menschennatur begründet, die Schranken der sinnlichen Wahrnehmbarkeit mit stürmender Hast zu durchbrechen, um mit den Schwingen einer ungezügelten Phantasie leichtbeflügelt emporzuflattern in das Luftreich des Uebersinnlichen. Statt Feuerbachs Motto: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt" zu beherzigen, züchten sie den verhängnisvollen Größenwahn, als ob ihnen gelänge, was den begnadetsten Naturen aller Zeiten bisher mißlang: das Unerforschliche zu erforschen, das Uebersinnliche zu versinnlichen. Wie dem Grafen Itzenplitz der Mensch erst mit dem Baron anfing, so beginnt diesen „Meta-Fanatikern" das Problem erst mit seiner „Uebersinnlichkeit". Diesen verzweifelten Sprung aus dem Gewissen ins Ungewisse, der einem Salto mortale des menschlichen Verstandes gleichkommt, nennen wir eben Gefühlsanarchie. Denn der Verstand ist generell, das Gefühl ist individuell. Verstandesregeln gelten, wie die englischen Theoretiker des „Common sense" und die deutschen Vertreter der Philosophie des „gesunden Menschenverstandes" mit Recht betonen, immer und überall; Gefühlsregeln aber gibt es kaum, und wenn es welche gäbe, so hätten sie nur subjektive, streng persönliche Geltung. Das unabtrennbare Merkmal strenger Wissenschaftlichkeit: Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, ist nur bei reinen Verstandesoperationen vorhanden, aber niemals bei bloßen Gefühlsreflexionen. Der Satz der Identität, der des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten oder des zureichenden Grundes: sie gelten für alle normalen Menschen aller Zonen und Zeiten ausnahmslos. Das Gefühl hat keinen einzigen feststehenden Satz, der des sensus communis aller Menschen sicher wäre. Eben deshalb herrscht im Verstand und nur in diesem Ordnung, Sicherheit, Zucht, im Gefühl hingegen nur Zufall, Laune, Willkür. Beruht also

das Wesen aller Wissenschaft in der fixen Ordnung der Erscheinungen, in einer strengen, von allen Denkgeübten gebilligten Gliederung jenes scheinbaren Chaos, welches uns in der millionenfältigen Buntheit und Zwiespältigkeit des Alls umgibt, so darf in der Wissenschaft nur der Verstand das Wort führen, welcher eben allgemeine Regeln hat, nicht aber das Gefühl, das gar keine oder im günstigsten Fall nur individuell gültige Regeln kennt. Sucht aber das Gefühl trotzdem sich einzelner Wissensgebiete zu bemeistern, so entsteht allüberall nur Mystizismus — Gefühlsanarchie. Heißt aber Anarchie Ungebundenheit, Herrschaftslosigkeit, persönliche Willkür, so muß überall dort, wo das aller logischen Kontrolle bare Gefühl vorherrscht, eine solche Anarchie sich unfehlbar einstellen.

Ihren mystischen Gefühlsschatten haben aber heute nicht bloß die Geisteswissenschaften, sondern ebensogut die Naturwissenschaften. Neben ihrem strengen logischen Gehalt besitzen auch sie, wie die meisten Geisteswissenschaften, ihren „Faust" — zweiten Teil. Der Darwinismus hat seine eigene Mystik in Häckels „Schöpfungsgeschichte", wie denn überhaupt dem mächtigen Aufschwung der exakten Naturwissenschaften allenthalben ein erneutes Sich-regen der Naturphilosophie durchweg korrespondiert. Haben wir auch die eigentliche Naturphilosophie eines Lorenz Oken, K. E. von Bär, Oersted und Steffens geschichtlich hinter uns, so meldet sie sich doch auf dem Umwege Herbert Spencers und seines Neu-Schellingianismus wieder zum Wort. Die berühmte Kontroverse des Zoologen A. Weismann gegen die Vererbungstheorie Spencers hat ebenfalls einen bedenklichen Stich ins Naturphilosophische. In den jüngsten Studien über die Protisten (elementarsten Lebewesen), wie sie besonders Verworn kultiviert, treten zuweilen Anzeichen eines Zurückbiegens in die überwunden geglaubte Naturphilosophie hervor. Die Neovitalisten vollends (Rindfleisch, Bunge, Fano) stellen einen Rückfall in die Mystik, eine Art von Metabiologie dar. Und so könnten wir noch eine Fülle von Symptomen einer sich anbahnenden biologischen Mystik hier anreihen, wenn nicht schon aus dem Angeführten genugsam erhellen würde, daß auch die beherrschende Wissenschaft unserer Tage, die Biologie, ihr mystisches Widerspiel aus sich heraus erzeugt hat.

Nicht viel besser ergeht es der Medizin. Der medizinische Mystizismus scheint einfach unausrottbar. Das klassische Altertum stand in seinen „Heilwundern", wie sie uns Hermann Diels nach den Aus-

grabungen in Epidauros (Nord und Süd, Bd. XLIV, Heft 130), so vortrefflich schildert, durchaus im Banne des medizinischen Mystizismus. War ihm doch selbst ihr größter Reformator, Paracelsus, gleichsam der Kopernikus der Medizin, in hohem Grade verfallen! Und noch heute spukt es in den Köpfen von mannigfaltigen Auszweigungen des medizinischen Mystizismus. Mesmerismus und Rosenkreuzertum, „Visionen" und „Extasen", Yamata (Heilberichte) und Tempelschlaf (Inkubation) sind alles eher, denn überwunden. Wir haben heute modernisierte „Tempelärzte". So ist die Homöopathie nichts anderes als der Mystizismus der Allopathie. So sind die Fanatiker des Naturheilverfahrens nichts anderes als die Mystiker der anti-medikamentösen Richtung innerhalb der modernen Medizin. Pfarrer Kneipp, wie seine Vor- und Nachbilder, sind die Mystiker der Hydrotherapie. Hypnotiseure, Magnetiseure, Somnambule, Tischrücker, Geisterbeschwörer, kurz die Spiritisten aller Richtungen und Grade bilden die Mystik jener Suggestionstherapie, welche seit dem Auftreten der Schule von Nancy (Bernheim) ihr wissenschaftliches Fundament hat.

Und vollends der Spiritismus selbst! Ist er doch nichts anderes als ein anderer Name für Mystizismus. Alle Strahlen mystischen Ahnens und Schauens erscheinen hier wie im Brennglas gesammelt. Der Spiritismus ist seiner Entstehung nach eine pseudo-wissenschaftliche Ausgeburt einer religiös-mystischen Sekte, der Quäker in Amerika. Und auch heute noch besitzt der Mystizismus seinen bedeutendsten Anhang in Amerika. Die amerikanische Litteratur des Spiritismus wächst ins Unheimliche, Unübersehbare. So gibt es eine „American Swedenborg Printing and Publishing Society" mit dem Sitze in New York, welche ein eigenes Organ speziell für Swedenborgsche Mystik herausgibt: „The new Philosophy", in Urbana, Ohio, erscheinend. In Boston kommt „The Coming Age, a Review of Constructive Thought" heraus. Das Zentrum der litterarischen Vertretung des amerikanischen Spiritismus bildet aber „The Metaphysical Magazine", herausgegeben von der „Metaphysical Publishing Company" in New York, welche bisher in sieben dicken Bänden von 3845 Seiten ein vollständiges Kompendium des Okkultismus darbietet. In New York besteht denn auch eine „Medico-Legal Society" mit einem wissenschaftlichen Moniteur, „The Medico-Legal Journal", dessen augenblicklicher Vorsitzender ein Professor aus Chicago ist (Xavier Subduth). Die spiritistische Litteratur in Amerika

ist zu einer ganzen Bibliothek angewachsen, darunter mehrere Autoren, welche mit dem Anspruch strengster Wissenschaftlichkeit hervortreten. Aus der erdrückenden Fülle von behandelten Fragen greife ich zur Illustrierung des Horizontes des „Metaphysical Magazine“ auf gut Glück einige der dort mit aller Feierlichkeit behandelten „wissenschaftlichen“ Materien heraus. Es setzt mit einer „telekinetischen Theorie“ vielversprechend ein, behandelt „Intuition and Divination“, verschmäht aber auch „Belief in the Miraculous“ nicht, geht dann mit Vorliebe auf „Hypnotic Suggestion“, „Telepathy“, „Modern Astrology“, „The Rationale of Astrology“, „The Dogma of Inspirations“, „Homeopathy“, ja sogar im jüngsten Aprilheft (1899) auf „Metempsychosis“ ein.

Die besprochenen Themata, deren bloße Aufzählung Bände spricht, lassen zur Genüge erkennen, daß die spiritistische Bewegung in den wildesten Mystizismus endgültig überwunden geglaubter Geschichtsepochen zurückfällt. Nur heißen die Cagliostros von ehemals heute Slade, Cumberland u. s. w. Wenn wohlwollende Beurteiler des Spiritismus in diesen nervösen Zuckungen pseudo-wissenschaftlichen Denkens zuweilen ein genialisches Aufflackern intuitiver Wahrheiten zu erkennen vermeinen, so sollten sie darüber nicht übersehen, daß Genie und Wahnsinn recht fatale Nachbarschaft miteinander halten. Aus den 3845 Seiten dieses Kompendiums der modernen Mystik, des „Metaphysical Magazine“ zuckte uns nur selten der Lichtblitz des Genies, aber desto öfter grinste uns der stiere, blöde Blick des Wahnsinns entgegen.

Wie die Deutschen alles gleich „historisch“ anpacken, so haben sie auch den Mystizismus von seiner geschichtlichen Seite zu erfassen gesucht. Während die englischen Naturforscher Wallace und Crookes zwar ebenfalls spiritistischen Velleitäten anheimfielen, aber bei einer platonischen Liebeserklärung es bewenden ließen, machten sich die Deutschen mit dem schweren Geschütz „philologisch-historischer“ Kritik zur Verteidigung des Spiritismus auf. So schreibt Carl Kiesewetter eine gleich auf drei Bände angelegte „Geschichte des Okkultismus“. Carl du Prel gibt dem Mystizismus gar die darwinistischen Weihen. Er begnügt sich nicht, „den Kampf ums Dasein im Himmel“ darzustellen und uns eine förmliche „Philosophie der Mystik“ zu bescheren; Kant und die Griechen müssen zu Mystikern umgestempelt werden, um dem Spiritismus als Kronzeugen zu dienen. Mit du Prel beginnt der Spiritismus erst wissenschaftlich zu werden, was man schon daraus abnehmen mag, daß Männer wie Wundt,

Zeller, Ed. v. Hartmann und Hermann Diels es nicht unter ihrer Würde gehalten haben, gegen den Spiritismus du Prelscher Färbung öffentlich Front zu machen. Solange die Spiritisten nur ihre kabbalistischen Konventikel, ihre unter dem Ausschlusse der wissenschaftlichen Oeffentlichkeit erschienenen Werke von Aksakow, Duboc, H. Göring und v. Hübbe-Schleiden, sowie die harmlosen Fachzeitschriften „Psychische Studien", „Sphinx" und „Metaphysische Rundschau" aufwiesen, konnte man achselzuckend und höhnisch lächelnd an ihnen vorbeigehen. Als aber ein wissenschaftlich akkreditierter Mann wie früher Zöllner und jetzt du Prel den Fehdehandschuh gegen die antispiritistische Wissenschaft aufnahmen und aggressiv vorgingen, statt sich wie bisher auf propagatorisches Verbreiten ihrer „Ideen" unter den geborenen Gefühlsanarchisten zu beschränken, da war es an der Zeit, dem vordringenden und infolgedessen vorlaut gewordenen Mystizismus gediegen auf die Finger zu klopfen und ihn in seine natürliche Schranke — die Gefühlssphäre — zurückzuverweisen. Das fehlte uns gerade noch, daß dem religiösen Mystizismus, wie er sich im modernen Rosenkreuzertum offenbart, wie er in Paris z. B. die Form des Neubuddhismus (Sâr Peladan), in England die der Heilsarmee, in Deutschland (durch die theosophischen Schriften Hübbe-Schleidens) die einer spiritistischen Religion annimmt, ein mächtiger Bundesgenosse im wissenschaftlich sein wollenden Mystizismus erwüchse. Als ob unser armes Gehirn durch die Neoromantiker Nietzsche und Tolstoi nicht schon ohnehin mehr als billig gereizt, überreizt worden wäre! Gebieten wir diesen mystischen Regungen und Bewegungen nicht energisch Halt, dann wird die herrschende Dekadenz in Litteratur und Kunst unfehlbar eine Dekadenz unseres ganzen Kultursystems nach sich ziehen. Unser Stolz, unser Rechtstitel auf Weltherrschaft liegt in unserem Verstand und seinem Erzeugnis, der Wissenschaft, und nicht im Gefühl, worin uns die morgenländischen Kultursysteme unendlich überlegen sind.

Und wenn du Prel von einem „Kampf ums Dasein im Himmel" fabelt, so interessiert uns diese moderne Kabbala gar nicht; wir wollen den „Kampf ums Dasein auf der Erde" ausfechten. Hier stehen seit Jahrtausenden Kultursysteme gegen Kultursysteme einander gegenüber: das abendländische, welches jetzt in seiner historischen Gewordenheit den gesamten westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreis in sich befaßt, und die morgenländischen, welche allesamt den gemeinsamen Zug der Passivität,

der Schlaffheit, der Gefühlsweichheit, des träumerischen Sichgehenlassens an sich haben, wobei zu bemerken ist, daß Japan sich nach und nach unserem Kultursystem annähert. Diese gegensätzlichen Kultursysteme lassen sich auf einen kürzesten Ausdruck bringen; hie Energie, hie Schlaffheit; hie Wille und Verstand, hie Gefühlsüberschwang und Traumseligkeit; hie Aktivität, hie Passivität; hie weltbeherrschender Trotz und alle Hindernisse niederzwingender Unternehmungsgeist, hie widerstandslose Lämmergeduld und dumpfe Ergebenheit.

Die Intellektuellen unseres Kultursystems müssen sich aufraffen und zusammenthun, um den inneren Feind desselben, Romantik und Dekadenz, auf der ganzen Linie zu schlagen. Wer unserer Psychologie des Mystizismus, der geschichtlichen Aufrollung aller Formen von Gefühlsanarchie gefolgt ist, wird sich der Ueberzeugung nicht verschließen können, daß der Einsatz dieses Kampfes nichts Geringeres bedeutet, als die Weltherrschaft unseres Kultursystems. Wird das Gefühl auch in unserem Kultursystem endgültig Meister, wie es die Romantiker aller Zeiten wahnbethört herbeisehnen, dann entsinkt unseren kraftlos gewordenen Händen gerade diejenige Waffe, mit welcher wir bisher die kaum ernstlich umstrittene Oberherrschaft über das ganze Erdenrund erworben haben — der geschärfte Verstand mit seinen beiden Waffenträgern: Wissenschaft und Technik.

Wo das Leben aufwärts geht, da heißt Leben kämpfen, wo es abwärts strebt, heißt Leben langsames Sterben. Romantik und Dekadenz führen offensichtlich abwärts, hinunter zur Entmannung, hinab zu unterirdischen, unkontrollierbaren seelischen Regionen, somit zu Zersetzung und Zerfall. Mögen immerhin zerflossene Nervenmenschen, denen alles Mark an Lebensenergie und Thatkraft abhanden gekommen ist, noch weiter schmachten in den Banden der Romantik und Dekadenz und weiter wandeln im hypnotisierenden Mondscheinlicht der Gefühle; die große Ueberzahl der uns verbliebenen Muskelmenschen, denen Verstand und Wille die entscheidenden Lebensmächte bilden, werden dieses tagscheue, degenerierende Gelichter in seine sektiererischen Schlupfwinkel, woher es entstammt und wohin es gehört, zurückdrängen, um dem Sonnenlicht der wissenschaftlichen Erkenntnisse und technischen Erfindungen die Bahn völlig frei zu halten.

Im weltgeschichtlichen Ringen zwischen den beiden Antipoden Gefühl und Verstand, zwischen Glauben und Wissen, ist der Verstand müh-

sam und langsam zwar, aber unaufhaltsam immer weiter vorgerückt und hat sich gar mancher Domäne des Gefühls nach und nach bemächtigt. Die schlimmsten Formen des wissenschaftlichen Aberglaubens — Alchemie und Astrologie — haben wir, bis auf winzige spiritistische Nachzügler, endgültig überwunden. Die schwärzesten Gestalten des einstmaligen romantischen Zauberspuks — Magier und Mantiker, Teufel, Zauberei, Gespenster, Hexenwahn, Traum- und Zeichendeuterei, Chiromantie, Nekromantie, der „böse Blick" und unzählige Abschattungen des religiösen Aberglaubens — sind entweder vollständig getilgt, oder auf das Niveau des vulgären Volksaberglaubens, der Zigeunerprophetie und Kartenlegerweisheit, herabgedrückt. So gut der menschliche Verstand in seinem unaufhaltsamen Siegeslauf jene Ausgeburten eines irregeleiteten Gefühls oder einer befleckten Phantasie — Hexenwahn und Zauberei — gebannt und deren Vertreter als Schwindler entlarvt, gelindestens als betrogene Betrüger stigmatisiert und moralisch somit zum alten Eisen geworfen hat, ebenso gut wird er die moderne Verpuppung des mittelalterlichen Hexenglaubens — den Mystizismus in allen seinen Spielarten, insbesondere den Spiritismus — verscheuchen, um unser aufwärts steigendes, die Weltherrschaft anstrebendes Kultursystem von diesen wüsten Nachtschatten, diesem ungesunden Ueberlebsel des Irr- und Aberglaubens überwundener Kulturperioden gründlich zu reinigen.

Der soziale Optimismus, den wir vertreten, bekämpft grundsätzlich alles, was uns dem Leben abwendig machen könnte, was unsere Unternehmungslust unterbinden, was Vertrauen und Zuversicht in die unüberwindliche Energie unseres Kultursystems lähmen könnte. Deshalb fort mit allem Mystizismus, mit aller Dekadenz und Romantik, fort mit allen muckerischen, asketisch gerichteten Sekten, fort mit allen Nörglern und Krittlern, welche durch mattherzige, weichknochige Skepsis oder gar vergiftenden Pessimismus uns und unsere Nachkommen um die Zukunft betrügen möchten! Mögen sich die Gefühlsanarchisten aller Richtungen und Nuancen, alle Halbdunkelmänner und Zwielichtnaturen, hinter ihr zerfetztes Banner des Gefühls verkriechen; wir kämpfen gegen sie mit offenem Visier, mit mathematischer, logischer und geschichtlicher Beweisführung, sintemal wir jede andere Art von Beweisführung als stumpfe Waffe ablehnen. Wir Intellektualisten verkennen die welthistorische Stellung des Gegners, die Aufgabe der Gefühlsfaktoren im Evolutionsprozeß des vorgeschrittenen Menschengeschlechts keineswegs;

auch sprechen wir ihm, wie unser nächster Abschnitt deutlich genug zeigen wird, nicht alle Berechtigung ab. Nur verlangen wir die Anerkennung des Primats, der Superiorität, der Oberhoheit des Intellekts. Denn wo man dem Gefühl freies Walten gewährt, entsteht naturnotwendig Herrschaftslosigkeit — Anarchie. Die Intellektualisten sehen nun aber in jeder Form der Anarchie, und in der Gefühlsanarchie zuoberst, nicht bloß eine, sondern geradezu die Gefahr.

Die Romantiker und Dekadenten gefährden die Weltherrschaft unseres Kultursystems, indem sie unsere Willenskraft schwächen und unsere Thatenfreudigkeit unterbinden. Wir Intellektualisten aber wollen leben, „den Willen zum Leben mit voller sozialphilosophischer Bewußtheit in seiner höchsten Potenz bejahen" (vgl. meine Sozialphilosophie S. 684), und deshalb scharen wir uns zu geschlossenem Kampfe gegen allen Mystizismus um unser gemeinsames Banner: den gesunden Menschenverstand.

XVIII.

Der religiöse Optimismus.

I.

„Der Kampf ist der Vater und König aller Dinge," so lautet einer der weisesten Aussprüche eines der weisesten Männer aller Zeiten, des dunklen Philosophen von Ephesos: Heraklit. Mythologisiert tritt uns der Kampf als Weltprinzip entgegen in der persischen Religion Zarathustras, als Urgegensatz der Götter Ormuzd und Ahriman, der Vertreter des guten und bösen Prinzipes, im Buddhismus als Sein und Nichtsein, Existenz und Nirwâna, in den monotheistischen Religionen als Gott und Satan, als Christ und Antichrist, als Engel und Teufel. In der Philosophie verdichtet sich der von Heraklit in orakelhafter Sentenzensprache verkündete Urgegensatz zu einer völligen Tafel von zehn Grundgegensätzen beim Pythagoreer Philolaos, zu den Weltprinzipien Liebe und Haß (φιλία und νεῖκος) beim griechischen Philosophen Empedokles, zu Idee und Materie bei Platon, zu Form und Stoff bei Aristoteles, zu Seele und Leib in der gesamten mittelalterlichen Scholastik, bis endlich Darwin, durch Hobbes und Malthus angeregt, diesen Urgegensatz ins Biologische hinüberprojizierte und für den alten heraklitischen Gedanken die lapidare Fassung fand: Kampf ums Dasein. Hat aber Darwin seine Formel vom Kampf ums Dasein nur auf die lebendig organische Natur beschränkt, so darf man nicht übersehen, daß auch in der unbelebten, anorganischen Natur analoge Gegensätze sich abspielen. Die Physik formuliert diese Gegensätze als positiven und negativen Pol, als Attraktion und Repulsion, die Chemie als Affinität und Verbindungswiderstand.

Was Wunder also, daß auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft als eines Ausschnitts der Gesamtnatur in der Form von Sympathie und Antipathie dieselbe Gegensätzlichkeit obwaltet, der gleiche Widerspruch sich hindurchzieht, von welchem die gesamte Natur beherrscht wird. Und dieser Grundwiderspruch besteht in der Wertung des Lebens als Selbstzweck. Hier ringen seit dem Bestande der Hochkultur zwei elementare Urgegensätze um die Weltherrschaft: der Optimismus, welcher das Leben an sich, d. h. als Eigenwert, als Selbstzweck bejaht, und der Pessimismus, welcher das Leben als solches im allgemeinen, insbesondere aber das menschliche Leben als Wert verneint; der typische Vertreter des religiösen Optimismus in der Weltgeschichte ist der Mosaismus und dessen Fortbildung, das Christentum, der des religiösen Pessimismus der Buddhismus. Wem es nun vergönnt ist, mit kritischem Späherauge die Coulissengeheimnisse der Weltgeschichte zu erlauschen, dem offenbart sich mit berauschender Deutlichkeit der tiefste Sinn aller religiösen Massenregungen und Bewegungen. Dem uneingeweihten Zuschauer jenes kaleidoskopisch bunten Weltgetriebes, das sich Menschheitsdrama oder Weltgeschichte nennt, stellen sich die großen religiösen Bewegungen, die sich an die denkwürdigen Namen: Zarathustra, Confucius, Moses, Christus, Mohammed, Luther, Zwingli und Calvin knüpfen, als abgesonderte, unzusammenhängende Scenen, als abgeschlossene Akte dar. Wer aber, mit dem Vergrößerungsglas des Philosophenauges ausgestattet, die großen Vorgänge der Weltgeschichte nicht vom Zuschauerraum aus beobachtet, wo alles zugestutzt, geschminkt und gefärbt erscheint, sondern hinter der Bühne mit prüfendem Blick mustert, wo sich die wahrhaften, letzten Triebfedern des Menschheitsdramas offenbaren, dem enthüllt sich das tiefste Rätsel der Weltgeschichte, und dieses lautet: Hinter allen Offenbarungsformen religiöser Bewegungen, wie sie uns die Weltgeschichte seit zweieinhalb Jahrtausenden in buntem Wechsel vorführt, lauert immer einer und derselbe fundamentale Urgegensatz von energischer Lebensbejahung und grundsätzlicher Lebensverneinung, von Mosaismus und Christentum auf der einen und Buddhismus auf der anderen Seite. Alles, was geschichtlich dazwischenliegt, ist Kompromiß, ist abschwächende Konzession an den einen oder den anderen der beiden feindlichen Brüder.

Die Parole des religiösen Pessimismus lautet: Leben heißt Kämpfen. Kein Kampf ohne Schmerzen, also auch kein Leben ohne Schmerz. Da

aber der Schmerz etwas ist, dem wir unbedingt entfliehen müssen, so verneinen wir mit dem Schmerz zugleich das Leben selbst. Deshalb wählt der Pessimismus grundsätzlich den Tod, und zwar nicht bloß der einzelne den individuellen Tod, sondern die religiöse Gesamtheit den generellen Tod, den Tod des gesamten Menschengeschlechts, den Tod der gesamten Kultur und Natur, die Rückkehr zum Nichtsein, zur indifferenzierten Einheit, zum Nirwâna.

Die Argumentation des religiösen Optimismus lautet nun genau umgekehrt: Nicht bedeutet Leben Kämpfen, sondern Kämpfen Leben. Nur solange wir kämpfen, leben wir, und deshalb wollen wir unausgesetzt kämpfen, weil wir unser Leben grundsätzlich perpetuieren wollen. Das Leben ist Selbstzweck und der Kampf das unerläßliche Mittel zu seiner Erhaltung. Gewiß, der Kampf schmerzt; aber ohne Schmerz keine Genugthuung, ohne Leid keine Lust, ohne Kampf kein Sieg. Sicherlich sind Freude und Trauer die beiden Pole des Lebens; aber Pole fordern, bedingen einander.

Ohne die Kontrastwirkung der schmerzlichen Erfahrungen empfänden wir auch die lustspendenden nicht als Werte. Hebt den Kampf unter Menschen auf, und das ganze Leben wird unfrisch, öde und lichtlos. Starre Monotonie, bleierne Langeweile müßte sich über uns lagern, und diese könnten wir um so weniger verwinden, je entwickelter, reizbarer, nur noch auf kräftige Impulse reagierend unser Nervensystem geworden ist. Was für unsere Lunge der Sauerstoff, das ist für unser Nervensystem der Kampf, der energische Reiz, der machtvolle Willensimpuls. Erhält unser Nervensystem keine Anregung, keinen Anreiz, so wird es schlaff, unthätig, und es degeneriert. Ruft uns der Buddhismus zu: Kämpft *nicht*, ergebt euch blind in euer Schicksal, *damit* ihr degeneriert, *damit* das Menschengeschlecht untergeht, so antwortet der Mosaismus und mit ihm das Christentum: Nicht degenerieren, sondern regenerieren wollen wir; das Menschengeschlecht soll nicht aussterben, verkommen, untergehen, sondern umgekehrt zu immer höheren Daseinsformen emporsteigen, zu immer glücklicheren Existenzbedingungen sich emporarbeiten, zu immer vollkommenerer Ueberwindung des Schmerzlichen und Bösen auf Erden emporringen. Das Universum ist eben eine unendliche Energie- oder Kraftquelle. Alle Kraft braucht aber Widerstände, um sich zu bethätigen. Deshalb kämpfen wir, weil wir leben wollen, errichten wir immer neue Schranken, neue Aufgaben und

Ziele, neue Werte und neue Illusionen, damit wir die uns innewohnende Lebensenergie bethätigen können. Geht doch sogar die heutige Naturwissenschaft allgemach vom materialistisch-mechanischen Atomismus zum Dynamismus, zur Energetik über (Ostwald). Danach stellt sich die ganze Natur als eine unendliche Kraftquelle dar. Da wir nun selbst ein Stück Natur sind, repräsentieren wir auch in uns ein Stück der Weltenergie, der Universalkraft. Deshalb suchen wir die Widerstände, statt sie, wie der Buddhismus will, zu meiden: deshalb kämpfen wir unausgesetzt für das Lebensideal, für das Leben als Selbstzweck. Gibt also der Buddhismus die Parole aus: Wähle den Tod, das Nichts (Nirwâna), so postuliert der Mosaismus umgekehrt: Wähle das Leben. Fordert der Buddhismus Entsagung, Entfleischlichung, Erstickung und Ertötung aller Sinnlichkeit und Lebensenergie in uns, damit wir uns schon im Leben als Tote fühlen, so antwortet der aller Askese abholde Psalmist: „Dienet dem Herrn in Freuden, jubelt in Wonnen"; „nicht sterben, sondern leben will ich, um die Vollkommenheit des Alls zu preisen". Der Buddhismus ist die Religion des Mitleids, der Mosaismus die Religion der Mitfreude an aller Kreatur. Ginge es nach dem Buddhismus, dann würde man aus lauter Mitleid mit sich und anderen kein Tier umbringen, und die nächste Folge wäre natürlich die, daß die Tiere sich so zahlreich vermehren würden, daß sie uns umbringen müßten (Malthus); der Mosaismus dagegen befiehlt, wie das Neue Testament, die Tiere nur zu schonen, zugleich aber sie an unserer Freude partizipieren zu lassen, indem das mosaische Gesetz verbietet, am Sabbath die Tiere arbeiten zu lassen, also gebietet, ihnen die Mitfreude der Ruhe zu gewähren.

Mit dem Buddhismus, der Religion des Pessimismus, haben wir uns hier, wo wir über den religiösen Optimismus sprechen, nicht zu beschäftigen, oder doch nur so weit, als er zur Erhöhung der Kontrastwirkung, zur Retouchierung des Lichtbildes, das wir vom religiösen Optimismus entwerfen wollen, unbedingt erforderlich ist. Dieses Bild soll ein Pendant zu jenem des sozialen Optimismus darstellen, welches ich in meiner „Sozialphilosophie" zu entwerfen versucht habe. Was ich hier gebe, ist natürlich nur flüchtige Skizze, dürftiger Umriß. Nicht ein sorglich ausgeführtes Vollbild des religiösen Optimismus darf man hier erwarten, sondern im günstigsten Falle ein keck hingeworfenes Miniaturbildchen, von welchem ich überdies fürchten muß, daß es manchem

— zumal von der Ferne gesehen — nur als philosophischer Tintenklecks erscheinen möchte.

II.

Der Optimismus ist keine mathematisch demonstrierbare Weltanschauung. Lust- und Unlustwerte sind dermaßen subjektiv und selbst beim gleichen Subjekt in so hohem Grade willkürlich und wechselnd, daß sie keine wägbare, meßbare Größe darstellen. Vollends ist es eine Chimäre, für das Menschengeschlecht oder gar das ganze Universum eine Lust- und Unlustbilanz aufzustellen, wie sie Schopenhauer und Hartmann mit negativem, Dühring und Duboc mit positivem Erfolg gezogen haben. Wenn es schon einem einzelnen Menschen kaum jemals mit Sicherheit gelingen wird, von seinem eigenen Leben eine unbedingt zuverlässige Bilanz mit genau fixierbarem Lust- oder Unlustüberschuß herauszurechnen, wie soll da erst die Rechnung beim Menschengeschlecht oder gar dem Universum stimmen? Wenn schon die Einer, die einzelnen Posten im Debet- und Kreditsaldo des Lebens willkürlich und unzuverlässig sind, wie wäre es denkbar, daß da die Schlußsumme richtig und präzis sein soll?

Mathematisch beweisen läßt sich also der Optimismus als Weltanschauung ebensowenig wie sein geschworener Widerpart, der Pessimismus. In Schopenhauers Rechnung haben sich, trotzdem er in seiner Jugend auf einem Hamburger Handelskontor hinter einem leibhaftigen Hauptbuch saß, ebensoviele Rechenfehler eingeschlichen, wie in die des erblindeten Philosophen Dühring, der trotz seiner Blindheit, zu welcher sich in der Judenfrage auch noch eine Art von Seelenblindheit gesellt, ein typischer Vertreter des Optimismus als Weltanschauung ist. Der Optimismus läßt sich im günstigsten Falle nur logisch beweisen; in Wirklichkeit kann er sogar nur *gefühlt* werden. Nicht der Intellekt, sondern das Gefühl entscheidet in der Regel darüber, ob man sich zum Optimismus bekennt oder nicht: Das Temperament, der Rasseninstinkt, ist hier stärker als alle Logik. Das Gefühl aber ist, wie wir im letzten Abschnitt ausgeführt haben, eine inkommensurable Größe. Eben deshalb weisen wir seit Schleiermacher den Religionen das Gefühl als ihre ausschließliche Domäne an. Der Intellekt schafft Erfindungen, Technik, Wissenschaften und Philosophie, das Gefühl Künste und Religionen. Im beiderseitigen Interesse ist daher eine reinliche Scheidung dringend erforderlich. Die Philosophie soll die Religionen respektieren

als Herrscherinnen im Reiche der Gefühle; die Religionen sollen den Wissenschaften und der Philosophie unbedingte Geltung im Reiche des Gedankens zuerkennen.

Vollzieht man nun eine solche Scheidung der seit Jahrtausenden im wildesten Unfrieden lebenden Ehegatten Philosophie und Religion — jene das Männliche, Denkende, diese das Weibliche, Gefühlsmäßige darstellend —, so muß auch, wie alle juristisch Geschulten ohne weiteres zugestehen werden, eine Gütertrennung, eine gesonderte Zuteilung der bisher gemeinsam besessenen Objekte ausgesprochen werden. Geschieht dies, so muß aus den angeführten Gründen der Optimismus, bisher gemeinsamer Besitz oder richtiger gemeinsames Streitobjekt beider Ehegatten, der Philosophie energisch abgesprochen und der Religion ebenso energisch zugesprochen werden. Was man nicht wissenschaftlich beweisen kann, daran kann man nur glauben. Der Optimismus ist wegen der unaufhebbaren Subjektivität aller Lust- und Unlustwerte als Weltanschauung mit mathematischer Präzision unbeweisbar, wenn er auch mit logischer Argumentation höchst wahrscheinlich gemacht werden kann. Ist er aber nicht streng wissenschaftlich beweisbar, sondern nur als innere Ueberzeugung gegeben, d. h. fühlbar, so gehört er unstreitig in das Gebiet der Religion als der Beherrscherin unserer Gefühlsfaktoren.

Stände mir nun ein Richterspruch von einiger Kompetenz in diesem Ehescheidungsprozeß zu, so würde ich in oberster Instanz das Endurteil dahin fällen: Die Ehe wird wegen gegenseitig unüberwindlicher Abneigung gelöst. Bei der Liquidation der Güterteilung fällt das eine Dominium Intellekt den Wissenschaften und der Philosophie, das andere Dominium Gefühl der Religion zu. Das feindliche Brüderpaar Optimismus und Pessimismus aber, an welchem beide Eltern bisher mit nicht allzu großem Erfolg herumerzogen haben, fällt endgültig der Religion anheim, sintemal sie ganz und ohne Rest zur Gefühlssphäre gehört.

Jetzt wird man es verstehen, warum ich nicht vom Optimismus schlechtweg, sondern vom religiösen Optimismus spreche. Eine optimistische Weltanschauung haben, heißt in meinen Augen eben nicht, durch die großen philosophischen Optimisten Platon und Leibniz von der Richtigkeit eines transcendentalen, oder durch Dühring von der Zuverlässigkeit eines empirischen Optimismus logisch überzeugt worden zu sein. Völker oder einzelne Menschen, welche das Unglück haben, mit greisenhaften Instinkten und den aus diesen herauswachsenden melancholischen

Grundstimmungen ausgestattet zu sein, werden durch keinen noch so scharfen Dialektiker zum Optimismus bekehrt werden können. Hier kann nur das Gefühl helfen. Wie nach Spinoza ein Affekt immer wieder nur durch einen anderen gleichwertigen paralysiert werden kann, so läßt sich der Buddhismus als die Weltanschauung der Unfrische, der degenerierten Instinkte nur durch das hellenisch-jüdisch-christliche Kultursystem heilen, als der Weltanschauung jugendkräftiger Lebensbejahung, hoffnungsfreudiger und siegeszuversichtlicher Lebenserhebung. Der Buddhismus ist der religiöse Ausdruck erschlaffter, abgelebter Kulturformen, unser Kultursystem hingegen die religiöse Formel der Welt- und Naturfreudigkeit, der jugendfrischen Initiative. Und so möchte ich den Kerninhalt des religiösen Optimismus in die Worte pressen: Der Glaube an die Einheit und Vernünftigkeit des Weltganzen im allgemeinen, sowie an die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts im besonderen, das ist das einzige und Grunddogma des religiösen Optimismus.

III.

Lessing erklärt in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" den Mosaismus nur als vorbereitende Etappe höherer Religionsbildungen, weil er vorwiegend Diesseitigkeitsreligion, noch nicht volle Jenseitigkeitsreligion ist. Schopenhauer vollends gießt die ganze Lauge seines galligten Temperaments über den Mosaismus aus, weil dieser das Leben energisch bejaht, also jenem religiösen Optimismus huldigt, den Schopenhauer für den Inbegriff aller „Verruchtheit" erklärt. Lessings Vorwurf, wenn es überhaupt ein solcher ist, trifft nur zum Teil zu, der Schopenhauers leider nicht ganz. Eine Diesseitigkeitsreligion in dem Sinne, als ob sie jedem Menschen die hedonische Maxime suggerierte, möglichst viele Freuden des Daseins zu erraffen und auszukosten, weil in seiner persönlichen Existenz der Sinn seines Lebens für ihn beschlossen sei, ist der Mosaismus sicherlich nicht. Wenn ich auch gern zugebe, daß die Unterwelt des Mosaismus, das Scheol der Bibel, lange nicht die Rolle spielt, wie der Hades bei den Griechen und die Hölle der mittelalterlichen Kultur, wie sie sich in Dantes ewigem Gedicht so vollendet spiegelt, so übersehe man eben nicht, daß es zweierlei Jenseitigkeiten gibt: eine örtliche und eine zeitliche. Was der Mosaismus nur schwach, kaum merklich, vertritt, ist die örtliche Jenseitigkeit, das Scheol bezw. Gehinom oder auch das Paradies (Gan-Eden); was er aber um

so nachdrücklicher betont, ist die zeitliche Jenseitigkeit, die Evolution, d. h. die künftige Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts: den Messianismus. Wer der Messiasidee psychologisch auf den Grund geht, der wird in ihr den zum erstenmal in der Geschichte auftretenden Gedanken einer Entwickelung nach oben, eines stufenweisen Aufstiegs zu immer höherer Menschlichkeit, kurzum die Idee einer zeitlichen Jenseitigkeit erblicken müssen.

Jean Paul nennt einmal den Instinkt den Sinn der Zukunft. Der Mosaismus ist in Wirklichkeit die Verkörperung der optimistischen Grundinstinkte, des fleischgewordenen Sinnes für die Zukunft. Alle anderen alten Kulturen haben nämlich das „goldene Zeitalter", wie es sich in den Mythologien fast aller Kultursysteme wiederfindet, rückwärts projiziert, in die Längstvergangenheit zurückgeschoben; der Mosaismus hat es zuerst vorwärts projiziert, in die Zukunft des Menschengeschlechts hineinverlegt. Während die anderen Kultursysteme einstimmig behaupten: das „goldene Zeitalter" war einmal, erklärt das Kultursystem des Mosaismus, das „goldene Zeitalter" wird sein. Zum wahrhaft klassischen Ausdruck gelangen diese beiden Weltanschauungen bei Ovid und Jesaias. Ovid schildert in den „Metamorphosen" in glühend poetischen Farben, wie schön es einst war und wie unwiederbringlich dies alles für uns verloren ist, der Prophet Jesaias kündet dagegen (an zahlreichen Stellen, besonders Deutero-Jesajas 40) erdentrückt und verklärt, wie schön es dereinst sein wird. Der Messianismus, dessen typischer Vertreter gerade Jesaias ist, darf als der verkürzte Ausdruck der israelitischen Volksseele, als das charakteristische Merkmal des in Mosaismus und Christentum verkörperten Kultursystems angesehen werden.

Der Messianismus aber fällt mit dem, was ich zeitliche Jenseitigkeit nenne, zusammen. Während nämlich der religiöse Pessimismus eine Religion der Blasiertheit, der degenerierten Instinkte, des greisenhaften Wimmerns über ein angeblich verlorenes Paradies darstellt, offenbart sich der religiöse Optimismus als Religion jugendfreudiger Zuversichtlichkeit, der regenerierten Instinkte, welche das vermeintliche Paradies nicht räumlich fixieren, sondern zeitlich in die Zukunft des in unendlicher Entwickelung nach immer höheren Daseinsformen begriffenen Menschengeschlechts verlegt. Zukunftsfreudige Strömungen, wie sie beispielsweise die christlichen Millenarier in ihrer Hoffnung auf das tausendjährige Reich religiös darstellen oder in unseren Tagen der Sozialismus politisch

repräsentiert, sofern er an die endgültige Pacifizierung der bête humaine, an das künftige Gelingen eines gefesteten Gleichgewichts zwischen den kollidierenden Interesse der einzelnen Menschen glaubt — sie alle sind von messianischen Gedanken durchhaucht und durchzogen, gleich wie die jüdisch-nationale Bewegung des Zionismus. Denn messianisch denkt jeder, der optimistische Grundinstinkte hat, der das Paradies nicht rückwärts, sondern vorwärts projiziert, der an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts *glaubt*. Man wundere sich also nicht, wenn z. B. die Begründer der sozialistischen Partei in Deutschland, Lassalle und Marx, ursprünglich aus dem Mosaismus hervorgegangen sind. Der Sozialismus ist eben politischer Messianismus; seine Richtigkeit kann ebensowenig mathematisch demonstriert werden, wie die des Optimismus selbst. Man kann ihn vielmehr wie den Optimismus nur fühlen, nur an ihn glauben. Wer nun, wie die Bekenner der mosaischen Religion, seit dreitausend Jahren mit optimistischen Instinkten, mit messianischen Zukunftshoffnungen planmäßig erzogen worden ist, der wird von vornherein geneigt sein, allem zuzujauchzen, was den Fortschritt fördert, was die Menschen geistig und sittlich hebt, mit einem Worte allem, was Zukunft im Leibe hat. Was der große Optimist Leibniz von seiner Monade sagt, sie sei gros de l'avenir, zukunftsschwanger, das gilt ganz besonders vom religiösen Optimismus; er ist zukunftsschwanger. Er hat keine rückwärts gebogene, sondern eine vorwärts gerichtete Phantasie. Er berauscht sich nicht wie die Romantiker aller Zeiten an dem, was gewesen ist, sondern an dem, was sein wird; er trinkt nicht Lethe, sondern Nektar und Ambrosia. Er schöpft nicht die Motive aus der Vergangenheit zu dem Zwecke, um jammernd und händeringend zu wehklagen: Ach, wie schön ist es einst gewesen, sondern er studiert nur die Geschichte, um aus ihr zu lernen, welche Fehler man früher begangen und in Zukunft unbedingt zu meiden habe, damit man frohlockend ausrufen könne: Ach, wie schön wird es dermaleinst sein!

Haben wir also der vergleichsweise wohlwollenden Beurteilung des Mosaismus seitens Lessings das Argument entgegenzusetzen, der Mosaismus sei ebenfalls eine Jenseitigkeitsreligion; nur stelle er alles auf zeitliche, weniger auf räumliche Jenseitigkeit ab, so müssen wir der übelwollenden, bösartigen Kritik des Mosaismus seitens Schopenhauers entgegenhalten, sie treffe — leider — nicht ganz das Richtige. Leider, sage ich. Denn dasjenige, was Schopenhauer dem Mosaismus als Schand- und

Brandmal anheften möchte, daß er der typische Vertreter einer optimistischen Weltanschauung ist, gerade das ist in meinen Augen sein größter Ruhmestitel. Hätte der Buddhismus als Religion endgültig über die Mittelmeerkulturen gesiegt, dann wären wir in der Kultur dort, wo Indien heute ist. Mit pessimistischen Instinkten erzogene Kulturen zerfallen, vermorschen. Wer nur Vergangenheit, keine Zukunft hat, wem das Universum alles, die Persönlichkeit nichts bedeutet, der verliert naturgemäß alle Lebensenergie, der erschlafft und verkümmert — er degeneriert. Der Buddhismus hat das älteste Kulturvolk der Erde ebenso zu Grunde gerichtet, seelisch deprimiert und heruntergezüchtet, wie Confucius und Laotsee das uralte Kulturvolk Chinas. Der Erfolg ist offenkundig, dem blödesten Auge sichtbar. Eine Handvoll Holländer und Engländer genügt, um hunderte Millionen von Menschen in Indien zu beherrschen, und eine winzige Truppe europäischer Matrosen reicht aus, um 300 Millionen Menschen in Ostasien in Schach zu halten.

Wer hat nun vor dem Forum der Geschichte recht bekommen? Der Buddhismus, oder unser Kultursystem? Die grundsätzliche Lebensverneinung und Weltflucht des Pessimismus, oder die Natur- und Weltfreudigkeit des religiösen Optimismus? Welcher Menschentypus ist der Sinn der Geschichte? Die himmelnden Memmen und zerflossenen Mollusken der Tschandala-Religionen, welche vor jedem Windhauch europäischer Thatkraft in nichts zerstieben, oder der optimistisch gerichete Mosaismus, welcher durch seine beiden Tochterreligionen, das Christentum und den Mohammedanismus, thatsächlich die Weltherrschaft errungen hat? Und mögen sich die Töchter zuweilen noch so sehr gegen die religiöse Stammmutter auflehnen, so ist dies nur ein Familienzwist, der vollständig zurücktritt, sobald es sich um andere Kultursysteme handelt. Wie in der Familie einzelne Glieder sich befehden, solange sie untereinander sind, aber sofort geschlossen einig gehen, sobald es sich um gemeinsame Interessen der Familie nach außen handelt; wie in den Völkerfamilien partikularistische Zänkereien zwischen Nord und Süd in Friedenszeiten hervortreten, aber sofort verschwinden, sobald es gilt gegen den gemeinsamen Erbfeind zu kämpfen, so verhält sich's auch mit den Religionsfamilien. Die drei monotheistischen Religionen mögen unter einander gar manchen Familienzwist auszufechten haben — und leider sind ja die Bitternisse der Familienstreitigkeiten in der Regel die peinlichsten —, so-

bald es gegen den Erbfeind des Lebens, gegen den religiösen Pessimismus, geht, stehen wir alle in Reih und Glied zusammen.

An buddhistischen Invasionen hat es freilich keiner der drei monotheistischen Religionen gefehlt. Seitdem Alexander der Große die kulturliche Verbindung herstellte — vom 4. vorchristlichen Jahrhundert ab — sickert nämlich die lebensfeindliche Lehre des Buddhismus gleicherweise in den Hellenismus wie in den Mosaismus hinüber. In der alexandrinischen Philosophie der Griechen, insbesondere im Neuplatonismus hat sich der pessimistische-buddhistische Bacillus ganz bedenklich eingenistet. Ebenso bilden sich im Mosaismus asketisch gestimmte Sekten heraus, wie die der Essener auf palästinensischem, sowie die der Therapeuten auf alexandrinischem Boden. Aber diese Sekten werden zum Glück sozialpsychisch resorbiert; sie greifen nicht tief in die Volksseele ein. Die buddhistische Invasion erscheint hier lokalisiert, auf einen ungefährlichen Herd eingedämmt, wohl weil die optimistischen Instinkte gegen diese pessimistischen Eindringlinge gleichsam immunisiert erscheinen. Wie mit den pessimistisch gestimmten Sekten, so ergeht's auch dem Mosaismus mit seinen pessimistisch gerichteten Büchern. Das Buch Hiob, das Grundbuch des Pessimismus, ist eingeschmuggeltes Fremdprodukt, ebenso wie der Prediger Salomonis ganz und gar in die Tinten der buddhisierenden Hellenistik getaucht ist. Und selbst da bricht die unverwüstliche Lebensenergie des Mosaismus wie eruptiv in den Worten hervor: „Besser ein lebender Hund, als ein toter Löwe XI, 4, 6." Die optimistischen Instinkte wehren sich mit aller Kraft und Macht gegen den alle Lebensfrische vergiftenden, ertötenden Buddhismus, und diese Instinkte haben vor der obersten Instanz der Geschichte recht behalten. Denn der vollständige Niedergang und Zerfall der beiden ältesten Kultursysteme — Indiens und Chinas — beweist uns klärlich, daß religiöser Pessimismus gleichbedeutend ist mit Völker-Selbstmord.

IV.

Lotze sagt einmal: Die Hebräer haben den Fortschritt, ja sogar die Geschichte als Problem entdeckt, und der konservative Kulturhistoriker Rocholl (Kulturgeschichte II, 238) führt diese Thesen Lotzes in ihren Konsequenzen durch. Verstehe ich Lotze richtig, dann sind es die optimistischen Grundinstinkte, die thatenfrohen Zukunftshoffnungen, kurz der Messianismus Israels, der als fortschrittsfreudig begriffen und

charakterisiert wird. Daß der Mosaismus die Geschichte als Problem entdeckt hat, kann natürlich nicht den Sinn haben, daß er die Geschichte als Wissenschaft konstituiert habe, denn darin sind ihm die Griechen mit Herodot und vollends mit Thukydides unendlich überlegen. Aber was dem Mosaismus und nur ihm eigen ist, das ist die geschichtsphilosophische Einsicht, daß die Geschichte des menschlichen Geschlechtes kein tolles Chaos, keinen blinden Wirbel von zufälligen Begebenheiten darstelle, wie die Materialisten aller Zeiten und Schattierungen annehmen, sondern daß im menschlichen Zusammenleben und Zusammenwirken Plan, Sinn und vernünftiger Zusammenhang herrscht. Der Mosaismus entdeckt, um im Stile der historischen Religionen zu sprechen, den Finger Gottes in der Geschichte.

Die antiken Materialisten: Demokrit, Epikur und Lukrez sehen im Kräftespiel der menschlichen Gesellschaft nur Willkür, blindwaltenden Zufall, eine sonderbare Caprice des Atomenwirbels. Sie beweisen damit nur, daß ihnen der Sinn und tiefere Zusammenhang der Geschichte niemals aufgegangen ist. Der antike Mosaismus hingegen entdeckt die Menschheit, läßt das Universum im allgemeinen und das menschliche Geschlecht insbesondere nach einem weisen Weltplan zu immer höherer Vollkommenheit sich entwickeln. Die Welt erscheint hier als glücklicher Schöpfungsgedanke Gottes, wie er sich symbolisch im ewigen Refrain der Schöpfungsgeschichte ausdrückt: πάντα καλὰ λίαν (und siehe, es war sehr gut).

Hier kreuzen nun wieder die beiden diametral gegenüberstehenden Weltanschauungen ihre Klinge. Der materialistische Pessimismus sieht im Weltenschauspiel nur eine öde Farce, oder eine wirre, tolle, zusammenhanglose Tragödie; der teleologisch gerichtete Optimismus hingegen sieht überall Plan und Ordnung, Sinn und Zweck. Das Weltendrama erscheint hier als eine symphonische Komposition, der tragische Einschlag nur als Erhöhung der Kontrastwirkung, der Schlußeffekt muß ein erlösender, beglückender sein. Der Refrain „und alles war sehr gut" muß sich auch zum Schluß wiederholen; denn der Autor dieses Weltendramas ist das Gute selbst: die Gottheit. Dem religiösen Optimisten erscheint demnach die Welt als planvoller Schöpfungsgedanke, und die Menschheitsgeschichte als das sinnvollste, vollendetste Gedicht des göttlichen Weltpoeten.

Und hier werfen wir die bange Frage auf: Hat der religiöse

Optimismus auch in seiner Fassung und Begreifung des Geschichtsproblems sich bewährt? Haben speziell die Israeliten, welche nach Lotze die Geschichte als Problem entdeckt haben, Veranlassung dazu, in ihrer eigenen Geschichte eine Rechtfertigung ihrer optimistischen Grundinstinkte zu erblicken? Sollen doch unsere Gefühle, wie Spinoza fordert, stets durch unseren Intellekt kontrolliert werden. Was ist das Ergebnis einer solchen historischen Kontrolle des religiösen Optimismus, geprüft vom gereiften Intellekt, illustriert an der Geschichte jenes Volkes, welches man als den klassischen Träger der optimistischen Lebensideale mit vollem Fug bezeichnen darf?

Auf den ersten Anblick könnte uns die Antwort stutzig machen, ja geradezu erschüttern. Denn in Wirklichkeit stellt sich das Resultat der Kontrolle der Geschichte Israels durch den kritisch prüfenden Intellekt so dar, daß die Bekenner des Mosaismus seit drei Jahrtausenden einen glücklichen Ausgang und Abschluß ihres Geschichtsdramas unausgesetzt erhofft, aber bisher vorwiegend nur tragische Verwickelungen erlebt haben. Das messianische Erhoffen und das geschichtliche Erleben der Israeliten verläuft nicht in parallelen, sondern in entgegengesetzten Linien. Statt des Gottesreichs auf Erden, das sie unausgesetzt künden, haben sie selbst fast durchgehends nur ein Satansreich auf Erden durchgekostet. Wenn also ein großer Naturforscher der Gegenwart (Hering) im Gegensatz zu Jean Paul die Instinkte das Gattungsgedächtnis des Menschengeschlechts genannt hat: wie steht's denn um diese optimistischen Instinkte? Wenn die Geschichte Israels sein Gattungsgedächtnis gebildet, also seine Instinkte reguliert hätte, müßte es da nicht pessimistische statt optimistischer Instinkte haben? Oder wäre es denkbar, daß dieser tragische Konflikt zwischen optimistischem Hoffen und pessimistischem Erleben nur bewiese, daß es von der Geschichte genarrt, gehänselt, genasführt worden ist, daß also der Ahasver, der ewige Jude in der Geschichte, nur die Rolle des Hofnarren in den Shakespeareschen Tragödien spielte, welcher bloß dazu da ist, fatale Situationen zu beleben, Humor in die Tragik zu bringen? Wenn dem so wäre, wenn der Intellekt wirklich zu diesem niederschmetternden Schlußergebnis seiner Prüfung der Geschichte Israels käme, dann wäre dessen Rolle endgültig ausgespielt. Denn ein Schalksnarr, dem das volle Bewußtsein seiner unsagbaren Lächerlichkeit aufgegangen wäre, könnte in diesem tödlichen Bewußtsein unmöglich weiter spielen. Intellektuell so hoch entwickelte

Männer, wie die Bekenner des Mosaismus in den westlichen Kulturstaaten vielfach sind, würden den Kampf sicherlich nicht länger fortsetzen, wenn es sich um eine Kollektiv-Donquichotterie, um einen kapriziösen Windmühlenkampf handeln würde. Und thatsächlich mögen es wohl die angedeuteten Motive, der tragische Konflikt zwischen Hoffen und Erleben sein, welcher so manchen Israeliten bestimmt, ganz und ohne Rückhalt in der christlichen Kulturgemeinschaft aufzugehen.

Die Lösung des Konfliktes liegt freilich etwas tiefer, als die meisten graben können oder auch graben *wollen*. Die Oberfläche ist so verführerisch behaglich, daß platte Selbstgefälligkeit sich mit Vorliebe versagt, etwas tiefer unterzutauchen. Um zu dieser tieferliegenden Lösung zu gelangen, greifen wir wieder auf den griechischen Denker zurück, von welchem wir ausgegangen sind, auf Heraklit. Dieser gewaltige Zuendedenker behauptet nämlich nicht bloß, daß der Kampf der Vater aller Dinge sei — also die durchgängige Koexistenz von Gegensätzen —, sondern auch, daß diese Gegensätze sich immer wieder in einer höheren Einheit, der Harmonie ausgleichen. Denn Harmonie kann nur entstehen, wenn Disharmonie vorangegangen ist, als Versöhnung von Disharmonien. So sind im sozialen Leben Konflikte unvermeidlich, aber sie sind nicht Zweck, sondern Mittel. Letzter Zweck ist und bleibt immer die Harmonie. Im Haushalte der Natur ist's nicht anders als im Haushalte der Geschichte; Kampf heißt Leben. Wo nicht mehr gekämpft wird, wo keine Konflikte mehr erstehen, da erwächst allerdings Ruhe, aber es ist dies die unheimliche Ruhe der Agonie, die Starre der Thatenlosigkeit, die Stille des Kirchhofs. Bewegung heißt Leben, Ruhe Tod; wer das Leben grundsätzlich bejaht, muß auch den Kampf als ständigen Stimulans, als unausweichliches Mittel, das zur Erhöhung des Lebenstypus führt, gutheißen. Will man einen Zweck, so muß man auch die am sichersten dazu führenden Mittel billigen. Man kann unmöglich die höchsten Lebensreize entfalten, ohne die Kräfte in unausgesetztem Ringen zu stählen. Sollen also die optimistischen Grundinstinkte, als deren Reflex sich ein fortschrittsfreudiger Enthusiasmus einstellt, die Errichtung eines Gottesreichs auf Erden verwirklichen, so darf man in diesem Kampfe nicht deswegen erlahmen, weil er dreitausend Jahre dauert. Ohne diesen Kampf wären die Israeliten längst intellektuell eingerostet, vielleicht ein schweifender Beduinenstamm im Hauran geblieben — kulturlich gestorben, verdorben. Der ewige Kampf hat die Israeliten empor-

gepeitscht, hinaufgezüchtet, alle ihre Kräfte gewaltsam herausgetrieben, alle ihre Lebensenergien geschärft und gehoben.

Und so empfängt der religiöse Optimismus auch vor dem höchsten Forum der Vernunft — Philosophie und Geschichte — seine Sanktion, seine logische Begründung. Wie uns die heutige Physik lehrt, daß alle Bewegung in der Natur rhythmisch verläuft — Spencer, Tyndal, Dühring —, so bezeugt uns der jüngste Sprößling der Philosophie, die Soziologie, daß sich jede Völkerbewegung rhythmisch abwickelt. Nur sieht der religiöse Pessimismus diesen Rhythmus unter dem Sinnbilde eines Zirkels, d. h. einer cyklischen Bewegung, wo alles wieder auf den alten Fleck zurückkehrt, während der religiöse Optimismus den Rhythmus in der Geschichte unter dem Symbol einer Spirale begreift. Eine solche Spirale mit der Ueberschrift „inclinata resurget" hat man, wie wir bereits bemerkt haben, auf dem Grabstein des größten philosophischen Optimisten aller Zeiten — Leibniz — feinsinnig angebracht.

Die spiralförmige Bewegung geht nicht in regelrechter Linie aufwärts; sie verläuft vielmehr in einem gewissen Zickzack, ja sie scheint sich sogar stellenweise zu beugen, aber sie beugt sich nur, um desto sicherer in die Höhe zu steigen. Dieses Symbol der optimistischen Weltanschauung, die Spirale, gilt wie für alle Geschichte, so insbesondere für die Geschichte der Bekenner des Mosaismus. Hier hat sich die Spirale unzählige Male gebeugt, und diese Biegung schien häufig genug so verhängnisvoll, daß die Befürchtung nahe lag, daß die Bewegung nie mehr in die Höhe gehen würde. Und speziell die augenblicklich lebende Generation hat es so fatal wie möglich getroffen. Während die erste Hälfte unseres Jahrhunderts eine Epoche bedeutete, in welcher die spiralförmige Bewegung der Geschichte Israels mächtig emporschnellte, gewaltig in die Höhe schoß, haben die Jetztlebenden das Unglück, in den rückläufigen Bewegungsrhythmus hineingeraten zu sein. An der Wende des glorreichen 19. Jahrhunderts beugt sich die Spirale mit einer Wucht, als ob sie jeden Augenblick in Stücke gesprengt werden sollte.

Und trotzdem, ja gerade darum, hat man nicht den geringsten Grund zum Verzweifeln. Die Spirale beugt sich eben, um noch höher zu steigen. Die Verbrennung der Bibliothek in Alexandrien hat die Wissenschaft nicht vernichtet, die Bartholomäusnacht hat die Reformation nicht beseitigt, und ebensowenig vermögen die modernen Kreuzzüge gegen

die Bekenner des Mosaismus, die litterarischen Scheiterhaufen, die man für sie errichtet, die gesetzgeberischen gelben Lappen, die man für sie in Bereitschaft hält, die optimistischen Grundinstinkte zu zerstören. Denn die ältesten Träger unseres Kultursystems, die Israeliten, leben ja trotz und trotz alledem! Schon in Aegypten hieß es, sie vermehrten sich in demselben Maße, als man sie quälte. Ebenso darf man heute trotz der ägyptischen Finsternis, die besonders von Frankreich aus über unsere Kultur hereinzubrechen scheint, die Hoffnung nicht aufgeben, daß die Spirale sich nur beugt, um zu steigen.

Der Geschichtsrhythmus läßt sich in seinem Laufe nicht aufhalten: Auf Reaktion folgt wieder Aktion, auf Repulsion Attraktion, auf eine Periode der Antipathie eine Periode der Sympathie. Die optimistischen Instinkte sind der große Schatz an Zukunftsfreudigkeit, ein κτῆμα ἐς ἀεί, ein unverlierbares Besitztum fürs Menschengeschlecht. Selbst der unglückseligen Geschichtskurve, in welche wir augenblicklich hineingeraten sind, sollte man ihre günstige Seite abgewinnen. Diese optimistischen Instinkte sind nun einmal nicht auszurotten, durch keinerlei noch so trübe Erfahrung zu tilgen. Möge die schwere Zentnerlast der Geschichte manchen Rücken gekrümmt haben; die Seelen bleiben gerad gewachsen; sie schauen unbeirrt aufwärts, vorwärts.

Mag man allerorten daran hämmern und zimmern, neue Ghettomauern zu errichten. Es wird alles nichts nützen. Die im westeuropäisch-amerikanischen Kultursystem aufgegangenen Israeliten haben sich im letzten Jahrhundert mit allen Kulturerrungenschaften gesättigt; sie scheiden geistig unendlich bereichert aus diesem Jahrhundert. In einem Augenblick, da selbst die chinesischen Mauern geschleift werden, wird man keine Ghettomauern mehr errichten. Und wenn selbst, es kann ihnen nichts mehr anhaben. Denn das seelische Ghetto ist einmal und für immer vom Erdboden verschwunden.

XIX.

Die Philosophie des Friedens[1].

Eine militärische Autorität, General A. von Boguslawski, hat in der „Deutschen Rundschau" (Novemberheft 1898) alle jene Bedenken zusammengefaßt und auf einen knappen Ausdruck gebracht, welche von den Männern des Schwertes gegen die von Männern der Feder von jeher verfochtenen Friedensideen ins Treffen geführt worden sind. Wie nicht anders zu erwarten war, verfocht der zu einer anderen Waffengattung — der Armee der geistig Bewaffneten — übergetretene General seinen Standpunkt mit Geschick und Bravour. Was nur irgend von streng militärischer Seite gegen den Abrüstungsvorschlag des Zaren an philosophischen Argumenten aufgeboten werden konnte, wurde hier zusammengetragen und mit dem Pathos einer gefesteten, unbeirrbaren Ueberzeugung zum Vortrag gebracht. Der Verfasser des Buches „Der Krieg und seine wahre Bedeutung für Staat und Volk" (1892) war in der That geeignet, die dem Zarenmanifest abgünstigen Gedankentruppen zu sammeln und gegen die Vertreter der Abrüstungsidee aufmarschieren zu lassen, zumal sich jenes Buch als eine förmliche „Philosophie des Krieges" darstellt. Dieser Philosophie des Krieges möchten wir nun eine Philosophie des Friedens gegenüberstellen.

Unumwunden gestehen wir dem bewährten Militärschriftsteller taktische Ueberlegenheit in allen Fragen zu, welche die Organisation

[1] Diese Abhandlung, welche auch als Sonderausgabe erschien, war in ihrer ursprünglichen Fassung für die Mitglieder der Friedenskonferenz im Haag (Sommer 1899) bestimmt.

schon bestehender Truppen angehen. Die Frage aber, ob der Krieg in der „Natur des Menschengeschlechtes" begründet sei, von welcher Herr von Boguslawski seinen Ausgangspunkt nimmt, ist keine militärische mehr, sondern eine philosophische. Hier müssen nun die Philosophen das gleiche Recht der Kompetenz für sich in Anspruch nehmen, welches sie den berufenen Vertretern aller Wissenschaften und Künste uneingeschränkt zubilligen. Wie jede anhaltende, ausdauernde Beschäftigung mit einem Gegenstand zur sichereren Beherrschung desselben führt als eine bloß zufällige und vorübergehende, so hat auch das philosophische Denken seine eigene Technik, die ebensogut geübt und erlernt sein will wie etwa die Zielsicherheit im Gebrauch der Schußwaffe.

In der Technik des philosophischen Denkens unserer Tage gilt nun der Satz, daß die Berufung auf Autoritäten, die argumentatio ad hominem, welche in früheren Daseinsstufen des Menschengeschlechts, im sogenannten Mittelalter zumal, das ausschlaggebende Beweismittel zu sein pflegte, zwingender Ueberzeugungskraft durchaus entbehrt. Das frühere Beweismittel: dieser oder jener Satz muß wahr bezw. richtig sein, denn dieser oder jener Gelehrte, Denker, Dichter, Religionsstifter u. s. w. hat es gesagt (αὐτὸς ἔφα), oder in diesem oder jenem Buch (Altes bezw. Neues Testament) steht es so geschrieben —, diese Art von Motivierung hat den Kredit logischer Beweisfähigkeit so ziemlich eingebüßt. Die Berufung auf die Alten vollends gilt uns nur wenig oder nichts. Seit Telesius und Bacon haben wir uns vielmehr daran gewöhnt, die Wahrheit als eine Tochter der Zeit zu betrachten. Wie der Sprachgebrauch heute noch, Kopernikus zum Trotz, täglich die Sonne untergehen läßt, so sprechen auch wir gedankenlos von den Griechen, Hebräern und Römern als von den Alten, während doch in Wirklichkeit wir die Alten sind und jene die Jungen. Was wir am Alter an Autorität schätzen, ist ja nur ein aufgehäufter Erfahrungsschatz. Darin ist aber doch jedes Geschlecht dem vorangegangenen unbedingt überlegen; denn wir wissen das Wesentlichste von dem, was die sogenannten Alten wußten, während jene noch nicht einmal einen Schimmer dessen ahnten, was wir heute wissen.

Nach alledem scheint es mißlich, sich heute noch des brüchig gewordenen argumentum ad hominem in so ausgiebigem Maße zu bedienen, wie es seitens v. Boguslawskis geschieht. Gewiß haben große Dichter, welche ebenso im Banne kriegerischer Zeitalter standen, wie

v. Boguslawski heute noch im Banne seines kriegerischen Standes steht, das Waffenhandwerk in Versen von unvergänglicher Schönheit besungen. Aber was beweist dies für den Satz — das eigentliche thema probandum einer „Philosophie des Krieges" — daß der Krieg „in der Natur des Menschengeschlechts" begründet sei? Die Weinlieder können an Zahl und poetischem Gehalt mit den Kriegsliedern aller Völker und Zeiten getrost wetteifern. Wird man darum vom Weine aussagen dürfen, er sei in der Natur des Menschengeschlechts begründet? Was will es besagen, daß Luther, Schopenhauer und Treitschke sich zuweilen zu Gunsten einer Philosophie des Krieges ausgesprochen haben oder gar Moltke sich zu der Aeußerung verstieg: „Der Krieg ist ein Element in Gottes Ordnung"? Wollte ich mich des gleichen argumentum ad hominem bedienen, so könnte ich Hunderte von Autoritäten aufzählen, die sich gegen die Philosophie des Krieges aussprechen, ja ich könnte Moltke selbst gegen Moltke ausspielen. Vom gleichen Moltke nämlich, der einmal in einem Briefe an Bluntschli den Krieg als ein „Element in Gottes Ordnung" hingestellt hat, stammt auch der denkwürdige Ausspruch: „Wir bekennen uns offen zur vielfach verspotteten Idee eines allgemeinen europäischen Friedens. Ist nicht der große Gang der Weltgeschichte eine Annäherung zu jenem Frieden? Sehen wir nicht anfangs die Hand eines jeden wider jeden erhoben? Die Kriege werden immer seltener werden, weil sie übermäßig teuer geworden!" Dieses typische Beispiel, daß nämlich die höchste von ihm zu Gunsten der Philosophie des Krieges herangezogene Autorität nunmehr mit gleichem, wenn nicht besserem Recht von mir als klassischer Zeuge zu Gunsten der Philosophie des Friedens vorgeführt werden kann, mag v. Boguslawski zeigen, wie verfänglich die Anwendung des argumentum ad hominem ist. Die Technik des Denkens gebietet daher, diese Art von gedanklicher Strategie als veraltet und überwunden beiseite zu schieben. Wir werden deshalb in unserer „Philosophie des Friedens" nicht Autorität gegen Autorität ausspielen, sondern Argument gegen Argument.

In der Gruppierung unserer Argumente zu Gunsten einer Philosophie des Friedens befolgen wir die von der Technik des Denkens vorgezeichnete klassifizierende Methode. Die Methode in der Logik ist nichts anderes als die Taktik in der Strategie. Wir verlangen für die Ordnung der Gedanken das Gleiche, was die Kriegswissenschaft für die Truppen: Taktik und Disziplin. Eben deshalb ist es unsere vornehmste

methodische Pflicht, den wirren Gedankenhaufen von Gründen und Gegengründen, welcher von Anhängern und Bekämpfern einer Philosophie des Friedens in chaotischer Regellosigkeit aufgeschichtet worden ist, nach bestimmten Gesichtspunkten zu sichten und in feste Kategorien zu gliedern. Wer die Friedens- und Unfriedenslitteratur der letzten Monate berufsmäßig herunter zu würgen die verzweifelte Aufgabe hatte, wird mir das dürstende Verlangen nach logischer Disziplin nachfühlen. Die Broschüren für und wider den Frieden haben bei der fast grenzenlosen Mannigfaltigkeit der Behandlungsweise im wesentlichen nur ein Gemeinsames: die Konfusion. Fixe Ideen bei dem einen, Ideenfluß bei dem anderen, pathetische Deklamation fast bei allen, logische Zucht bei den wenigsten. Mir war bei der gezwungenen Beobachtung dieser papiernen Schlacht häufig genug zu Mute, als wäre ich unversehens mitten in einen Trupp gedanklicher Freischärler geraten. Ohne gerade herkulische Kraft der Dialektik in mir zu verspüren, mache ich mich doch anheischig, diesen Wust von Gründen und Gegengründen sichtend zu überschauen und ihn so zu bewältigen, daß ich die überreiche Argumentation für und gegen eine Philosophie des Friedens nach folgenden Gesichtspunkten gruppiere: 1. Die philosophische bezw. soziologische Grundfrage nach dem Wesen der menschlichen Natur, in welcher der ewige Krieg angeblich begründet sein soll. 2. Sittliche bezw. sozialpädagogische Seite, wobei der sittlich-erziehliche Wert des militärischen Gesellschaftstypus zu untersuchen sein wird. 3. Politische bezw. staatsrechtliche Erwägungen, ob und inwieweit nämlich Staatsverträge, Staatenbündnisse und internationale Schiedsgerichte Autorität und Souveränetät der einzelnen Staaten unangetastet lassen, oder untergraben. 4. Technische Bedenken, welche sich aus dem Umstande ergeben, daß „die Vervollkommnung der Zerstörungsmittel seit dem Jahre 1870 eine größere ist als alle Fortschritte auf diesem Gebiete seit Erfindung des Schießpulvers“ (v. Bloch). 5. Ökonomische Motive, welche die Fragen der Weltwirtschaft, der Unterbindung des Industrielebens und Handelsverkehrs, der anderweitigen Unterbringung der im Dienste des kriegerischen Typus des Menschengeschlechts angelegten Kapitalien zum Ausgangspunkte nehmen.

Sollte es uns vermittelst der hier befolgten gedanklichen Taktik gelingen, die Tendenzen unseres Zeitalters aufzuspüren, d. h. an der Hand der genauen Prüfung des Für und Wider den offenkundigen

eben naturnotwendig, sei es infolge von Furcht (Kallikles, Hippias, Hobbes), sei es vermittelst kluger Berechnung (Bentham, Spencer), den Altruismus aus seinem Schoße, welcher an die Stelle des Kampfes aller gegen alle die Arbeit aller für alle setzt.

Dieser Gewaltrechtstheorie steht nun zweitens die von Aristoteles und den Stoikern stammende Gefühlstheorie schroff gegenüber. Diese hält den Geselligkeitstrieb für ebenso ursprünglich wie den Selbsterhaltungstrieb. Danach ist der Mensch schon von Hause aus kein wildes Raubtier, sondern ein zahmes Herdentier. Die sozialen Instinkte sind ebenso primär wie die antisozialen (Bodin, Grotius, Shaftesbury, Hutcheson, Wollaston, Clarke). Die Sympathie, das Einstehen aller für alle, die Liebe mit einem Wort gehöre zur menschlichen Grundnatur (Smith, Hume). Nicht wie Wölfe im Urwalde stehen die Naturmenschen einander gegenüber, sondern umgekehrt: „Homo homini deus" (der Mensch ist dem Menschen Gott), so lehren die Gefühlsphilosophen und Romantiker. Das psychisch Primäre sei eben das Gefühl, welches sich nicht bloß im Mitleid, sondern auch in der Mitfreude äußert. Mag immerhin Mitleid nur maskierte Selbstsucht sein (Helvetius), die Mitfreude ist's nie. Von Natur aus sei der Mensch gut und edel; erst die Kultur hat ihn verunstaltet, verdorben, egoisiert (Cyniker, Stoa, Rousseau, Tolstoi).

Diese scheinbar unversöhnlichen Widersprüche in der Interpretation der „menschlichen Natur" sucht nun die von mir vertretene evolutionistisch-optimistische Sozialphilosophie[1]) folgendermaßen zu lösen und logisch in eins zu bilden. Epikur hat recht für den Ausgangspunkt der sozialen Evolution, die Stoa für die späteren Entwickelungsstadien derselben. Die Evolutionstheorie löst damit die Vertragstheorie, die sich vollkommen ausgelebt hat, glücklich ab. Der soziologische Fehler beider Theorien, die heute immer noch das Schiboleth rückständiger Rechtsphilosophen bilden, ist darin zu suchen, daß sie gemeinsam von der falschen Voraussetzung ausgehen, die Natur des gegenwärtigen Menschen sei ein unveränderter Abdruck von der des Anthropoiden. Allein Ursprung und gegenwärtiger Status der Menschennatur decken sich eben nicht. Die Entwickelungslehre zeigt uns vielmehr an unzähligen Fällen,

[1]) Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte, 1897, S. 454.

daß der Entwickelungsgang des Individuums sich in langsamer, aber kontinuierlicher Abfolge von seinem Ursprung so weit entfernen kann, daß er kaum noch gemeinsame Züge mit seinen Urahnen aufweist. Nichts steht daher der Annahme entgegen, daß der brutale Egoismus am Anfangspunkt, der vollendete Altruismus am Schlußpunkt der sozialen Entwickelung stehen könnte. Alle sympathischen Gefühle sind danach Erzeugnisse des gesellschaftlichen Zusammenwirkens. Ob diese Sympathie, diese Arbeit aller für alle an Stelle des früheren Kampfes aller gegen alle der Furcht (Kritias, Hobbes), dem Mitgefühl (Smith, Hume), dem Wohlwollen (Shaftesbury), der hinterlistig-egoistischen Berechnung (Schopenhauer), dem Vernunftgebot (Kant, Fichte) oder endlich der sachlichen Nützlichkeitserwägung (Bentham, Mill, Spencer) entsprungen ist, verschlägt gegenüber der vollendeten Thatsache nichts, daß aus dem angeblichen Raubtier — der „blonden Bestie" Nietzsches — auf der ganzen Linie der westeuropäisch-amerikanischen Kultur ein zahmes Haustier geworden ist. Wie dem Räuberwesen in den Abruzzen, diesem letzten Rückfall in die ungezügelte Raubtiernatur innerhalb unseres Kultursystems, unfehlbar das letzte Stündlein schlagen wird, so werden mit der Zeit alle Reminiscenzen unweigerlich getilgt werden müssen, welche dem Kulturmenschen als atavistische Schädlinge aus der überwundenen Zeit des Naturmenschen immer noch anhaften.

Gehört nun der Krieg zum unabtrennbaren Wesen der menschlichen Natur, wie die Vertreter der Philosophie des Krieges behaupten? Offenbar nicht. Denn von den drei möglichen philosophischen Theorien über die Natur des Menschen behaupten die beiden letztgenannten, daß Wohlwollen und Sympathie (Altruismus), wenn nicht angeboren, so doch sicherlich der menschlichen Natur eingeboren, zugewachsen, im sozialen Entwickelungsprozeß notwendig hinzu erzeugt worden sind, während die erstere, die naturalistische Gewaltrechtstheorie, den Kriegszustand, den Egoismus zwar für primär hält, aber eben deshalb mit Hobbes und Spinoza folgendermaßen folgert: Gerade weil der Krieg den Ausgangspunkt menschlichen Zusammenlebens bildet, so heißt sein Zielpunkt: Friede.

Alle rechtsphilosophischen Theorien sprechen sich demnach im Sinne einer Philosophie des Friedens aus. Abgesehen vom antiken Sophistenschüler Kallikles und dem modernen Sophisten Nietzsche wüßte ich keinen Denker von eigenem Gesichtsschnitt zu nennen, welcher im Krieg mehr sähe als

bloßes Mittel, als notwendige Durchgangsmomente. Den Krieg als Selbstzweck zu begreifen, blieb in der Philosophie stets das traurige Reservatrecht der logisch Entgleisten und der dialektisch Deklassierten — der Sophisten. Eine mathematische Beweisführung gibt es in der Sozialphilosophie freilich nicht oder — bleiben wir vorsichtig — noch nicht. Was zur wirklichen Grundnatur des Menschen gehöre — ob Krieg oder Frieden — läßt sich demnach augenblicklich noch nicht mathematisch, sondern nur entweder logisch oder historisch beweisen. Den logischen Beweis zu Gunsten einer Philosophie des Friedens glauben wir an der Hand der drei möglichen logischen Interpretationen der Menschennatur schon angetreten zu haben. Wir stützen diesen nunmehr durch eine geschichtliche Betrachtung.

Fremder und Feind waren, je weiter wir geschichtlich zurückgreifen, desto durchgreifender, Synonyme. Nicht bloß den Griechen war jeder Nichthellene ein Barbar; jedes antike Kulturſystem sah in jedem anderen gelindestens eine Albernheit, in der Regel sogar nur Greuel. Das gegenseitige Sich-verstehen, das wechselseitige Respektieren völkerpsychologischer Besonderheiten und berechtigter Eigentümlichkeiten, das liebevolle Versenken vollends in fremde Eigenart an Stelle der früheren, durchgängig gebräuchlichen Verächtlichmachung derselben ist — innerhalb unseres Kulturſystems zumal — ein nicht wegzuleugnendes geschichtliches Faktum. Die Erklärung dieser Thatsache liegt in einer Reihe von weltgeschichtlichen Momenten beschlossen: im Zusammenfließen der Kulturen verschiedener Völkergruppen am Mittelmeerbecken, sowie in der Begründung der aufeinander folgenden „Weltreiche" (Babylon-Assyrien, Persien, Griechenland, Rom), in der Eröffnung neuer Verkehrswege und Verkehrsmittel, besonders durch den erwachenden Welthandel, endlich in der aus allen diesen Faktoren herausgewachsenen vergleichenden Betrachtung der Sitten, Religionen, Verfassungen und Regierungsformen. Sobald man eben anfängt, vergleichend-geschichtlich zu prüfen, springen nicht mehr fremde Fehler allein in die Augen, sondern auch fremde Vorzüge. Eben damit aber erweist sich mit der Zeit der nationale Ich-Wahn, die Kollektiv-Aufgeblasenheit der Selbst-Beweihräucherung, das Märchen von der Einzigkeit und „Auserwähltheit" des eigenen Volkstums als — Märchen.

Aus dem allmählich sich einstellenden gegenseitigen Verstehen erwächst allgemach ein gegenseitiges Sich-dulden. Der Fremde ist jetzt nicht

mehr eo ipso ein Feind oder — sozial gesprochen — ein Rühr-mich-nicht-an. Fremde werden unter Umständen Freunde. An die Stelle der rohen Faust, die man jedem Fremden einst entgegenhielt, tritt nunmehr der friedliche Händedruck. Das Imperium Romanum vollends schafft nicht bloß ein Kriegsrecht, sondern daneben auch ein Bündnisrecht, endlich sogar förmliche internationale Friedensverträge (Foedus und Sponsio).

Welche Fortschritte das Völkerrecht seit Gentilis und Grotius, die internationalen Vereinbarungen aller Art[1]), die Vereinigung für Völkerrechtskodifizierung, das internationale Recht u. s. w. inzwischen gemacht haben, das alles liegt so offenkundig zu Tage, daß man als Ergebnis der vergleichend-geschichtlichen Betrachtungsweise getrost den Satz aufstellen kann: Die Menschheitsgeschichte wird offensichtlich von der Tendenz beherrscht, den dauernden Frieden an die Stelle des bisherigen dauernden Kriegszustandes zu setzen. Konflikte sollen, das ist der Sinn der Geschichte, künftig mehr durch Geister als durch Leiber ausgetragen werden. Statt Eifersüchteleien Bündnisse; statt Uebermachtsgelüste politisches Gleichgewicht und Gerechtigkeit; statt innereuropäischer Unruhen geschlossene Organisation der Weltdiktatur des europäisch-amerikanischen Kultursystems; statt aufreibender Kriege friedliche Wettkämpfe; statt der wilden, aber unzuverlässigen Faust zahme, aber zuverlässige Verträge; statt Blut Tinte; statt Dolch Feder. So hätte die Friedenskonferenz im Haag vielleicht in dreißig Tagen mehr Heilsames zu verrichten vermocht, als etwa der Dreißigjährige Krieg für den Rückfall in raubtierartiger Wildheit Unheilsames geschaffen hat.

Das Ergebnis der geschichtlichen Betrachtung läuft also dem der logischen durchaus parallel. Die Erwägungen der Denker wie die Tendenz der geschichtlichen Handlungen der Völker zeigen die gemeinsame Richtung, daß künftig nicht mehr die Instinkte, sondern die Vernunftgründe die Völkerschicksale zu lenken berufen seien. Was die Instinkte durch ihr bisheriges Sprachrohr — die Kriege — nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht haben, sollen die Vernunftgründe durch ihr Organ — die Verträge — vollkommen zur Darstellung bringen. Erst der Vertrag verwandelt das homo homini lupus in ein homo homini deus,

[1]) Zusammengestellt in meiner Schrift: „Das Ideal des ewigen Friedens und die soziale Frage", Berlin, Reimer, 1896, S. 12.

das Tier in einen Menschen, die brutale Willkür in eine geregelte Rechtsordnung, die ungestümen Instinkte in ruhige Verstandeserwägungen. Und wenn die im Haag gefaßten Beschlüsse keinen anderen Erfolg haben sollten, als daß die Völker durch den moralischen Druck ihrer Verträge gehalten würden, entfesselten kriegerischen Volksleidenschaften nicht sofort impulsiv nachzugeben, sondern vorerst den Schiedsspruch des zu ernennenden Areopags abzuwarten, so wäre dieser Erfolg allein des Schweißes aller Edeln wert. Denn gegen plötzlich aufflammende Volksleidenschaften gibt es kein besseres Sicherheitsventil als Gewinnung von Zeit. Wären Völker vor der definitiven Kriegserklärung zunächst zur Anhörung des Schiedsspruchs des von ihnen gemeinsam eingesetzten Tribunals verpflichtet — und sei es auch nur moralisch — so würden mancher Konflikt an Schärfe, manche momentan aufzüngelnde Gereiztheit an Heftigkeit, mancher vermeintliche Casus belli an Schroffheit erheblich einbüßen. Die Zeit heilt namentlich dort Wunden, wo nur kriegerisches Strohfeuer auflodert, wie wir dies fast täglich beobachten. Handelt es sich um wirkliche Lebensinteressen oder entscheidende Machtfragen zweier Nationen, wie vor einem Vierteljahrhundert zwischen Frankreich und Deutschland, so wird eben der kleine Aufschub seitens des Schiedsgerichts gerade der beste Prüfstein sein, daß grundmäßige Gegensätze obwalten und nicht etwa Verletzung nationaler Eitelkeiten vorliegt. Im ersteren Falle wird es ja den Nationen immer noch unbenommen bleiben, zur ultima ratio des Schwertes zu greifen. Nur verlangt die Philosophie des Friedens, daß dieses Schwert thatsächlich die ultima und nicht die prima ratio sei.

Denn auch wir geben uns nicht dem Zauber der den Friedensfanatikern offenbar vorschwebenden Fata Morgana eines ewigen Friedens hin. Ja, auch wir halten mit Kant den „ewigen Frieden" für eine „unausführbare Idee". Wir sehen in diesem Gefühlsschwarm der Friedensapostel nur Ideale. Ideale aber werden überhaupt nicht erreicht, sondern immer nur erstrebt; sie bezeichnen nicht so sehr die letzten Ziele, die verwirklicht werden sollen, als vielmehr die einzuschlagenden Richtungen, die jenem Ziele entgegenführen, ohne es je zu erreichen. Diese Endlosigkeit der Richtung ist aber kein Unsegen für die Menschheit, weil das Einschlagen des Weges an sich schon Selbstzweck ist.

Dem Utopismus der völligen Abschaffung aller Kriege oder auch

nur der baldigen Aufhebung der stehenden Heere gibt sich die Philosophie des Friedens nicht gefangen. Sie ist vielmehr von der Wahrheit des heraklitischen Wortes „der Kampf ist der Vater und König aller Dinge" tief durchdrungen. Sie übernimmt von Darwin die Lehre vom Kampf ums Dasein und von Spencer die Formel vom Ueberleben des Passendsten. Nur unterscheidet sie zwischen Krieg und Kampf. Krieg ist bloß eine Form des Kampfes, und zwar in der Regel die um Territorialbesitz. Ist aber erst die Erde zur Zufriedenheit der führenden Kulturvölker aufgeteilt, dann entfällt die latente Tendenz zur Kriegführung von selbst. Mit der Erfüllung der Ziele ist die Notwendigkeit der sie herbeiführenden Mittel hinfällig geworden. Ob also der unvermeidliche Kampf auch in aller Zukunft die Form des Krieges beibehalten wird, hängt in erster Linie von der Intelligenz und vom Willen der Machthaber unseres Kulturkreises ab.

Sobald dieser seine prädestinierte Weltherrschaft durchgeführt, die Erde aufgeteilt und somit die Nationalstaaten unseres Kultursystems gesättigt haben wird, dürfte der Kampf in der Form des Krieges abgeschwächt, ja zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgedrückt werden. Nicht der Krieg als solcher also, sondern nur der Kampf ist in der Menschennatur begründet. Dieser allein ist unaufhebbar.

Ob aber dieser Kampf immer und überall die Form des Krieges beibehalten, ob nicht vielmehr zwischen den geschlossenen Nationalstaaten unseres Kultursystems dermaleinst ein genereller Bündnisvertrag, ein dauernder politischer Friede eintreten wird, vermag der Philosoph nach gewissenhafter Deutung aller politischen und sozialen Anzeichen der Zeit keineswegs im Sinne der „Philosophie des Krieges" zu entscheiden.

Wird aber auch der Kampf in der Form des Krieges sich immer mehr abschwächen, so ist ein völliges Aufhören des sozialen Kampfes weder wünschenswert noch erfüllbar. Religion und Moral, Wissenschaft und Kunst, Sprache und Tradition, Temperament und Sitte, Handel und Gewerbe werden reichlich dafür sorgen, daß es einem fröhlichen Wettkampf, einem unablässigen Ansporn zu höchster individueller Kraftentfaltung niemals an Stoff fehle. Das letzte Wort der Philosophie des Friedens lautet also rücksichtlich der politischen Beziehungen der führenden Kulturstaaten: Friede durch Vertrag; hinsichtlich der Kraftentfaltung der Individuen hingegen: Kampf durch Wettbewerb.

Der Krieg ist eine historische Kategorie, gültig nur so lange, als der militärische Typus im Interesse der Selbsterhaltung unserer höheren Kulturformen liegt. Der Krieg gehört somit nicht zum unabtrennbaren Wesen der Menschennatur als solcher, sondern nur zum auszeichnenden Merkmal jener geschichtlichen Konstellation, welche den kriegerischen Typus des Menschengeschlechts naturnotwendig aus sich heraus erzeugt hat. Bei veränderter geschichtlicher Konstellation, sei es durch wachsende Intelligenz, sei es durch zunehmendes öffentliches Ethos und erstarkendes wechselseitiges Vertrauen, kann sich der kriegerische Typus des Menschengeschlechts sehr wohl abschwächen, um allmählich in den industriellen, weiterhin aber in den sozialen Typus des Menschengeschlechts überzugehen, wie ihn der von mir vertretene soziale Optimismus als tiefsten Sinn der Menschheitsentwickelung begreift.

Anders hingegen verhält es sich mit dem Kampf. Dieser ist keine historische, sondern eine psychologische Kategorie, d. h. er gehört nicht dieser oder jener Geschichtsepoche an, wie der Krieg, vielmehr allen Zeiten, den künftigen nicht weniger als den verflossenen. Ohne Kriege nach außen haben insuläre Völkerstämme sich Jahrhunderte behaupten können, ohne Kämpfe nicht einen Augenblick. Der Kampf also, und nur dieser, gehört, als psychologische Kategorie, der Menschennatur unabtrennbar an. Kriege unter Kulturstaaten können vielleicht einmal verschwinden, Kämpfe unter Individuen aber niemals.

II.

Die sittlichen bezw. sozialpädagogischen Momente bilden das zweite Bollwerk der Philosophie des Krieges. Moltke verlieh diesem Argument die Fassung: „Ohne den Krieg würde die Welt in Materialismus versumpfen"; v. Stengel nennt den Krieg „ein Element des Kulturfortschritts" (S. 15), v. Boguslawski ruft aus: „Streicht den Krieg fort aus der Welt, und ihr werdet sehen, was für eine kraft- und saftlose Schäferpoesie ihr haben werdet. Wer würde denn noch eine ‚Marseillaise', wer noch eine ‚Wacht am Rhein' singen?" Daß dieses ethisch-ästhetische Argument auf ebenso thönernen Füßen ruht, wie das bereits behandelte soziologische, wird uns zu beweisen nicht allzu schwer fallen. Was zunächst den direkten Beitrag der Kriegspoesie zur Weltlitteratur anbelangt, so lohnt es wirklich nicht, davon zu reden. Hat etwa Körners „Leier und Schwert", das den körperlichen Kampf verherrlicht, Deutsch-

lands Stellung in der Weltlitteratur begründet oder Goethes „Faust", der nur den seelischen Kampf eines erlesenen Geistes zum Inhalt hat? Dante und Tasso, Shakespeare und Milton, Calderon und Cervantes haben ebensowenig Kriegslieder gedichtet wie Euripides und Sophokles. Wird man deshalb ihre Dichtungen kraft- und saftlose Schäferpoesie schelten dürfen? Man sollte eben nicht übersehen, daß die Dichter ihre Inspirationen vorwiegend jenen Motiven entnehmen, welche ein Zeitalter grundmäßig bewegen. So haben auch die genannten Dichterheroen in dramatisch bewegten Scenen den Krieg zuweilen verherrlicht. Werden wir aber friedlicheren Formen des Zusammenwirkens der gesitteten Völker und Staaten entgegengehen, so wird es den Dichtern an neuen Motivationen sicherlich nicht fehlen. Wie unendlich reich ist z. B. dieses Zeitalter an neuen Inspirationen, die aus dem weltgeschichtlichen Konflikt zwischen Kapital und Arbeit herauswachsen. Hier sprudelt ein Jungbrunnen poetischer Eingebungen auf: die soziale Dichtung, welche darauf und daran ist, die politische — „ein politisch Lied, ein garstig Lied" — ganz abzulösen. Und so können wir denn die ästhetischen Bedenken gegen einen Verfall der kriegerischen Poesie nicht allzu tragisch nehmen.

Nicht zu unterschätzen hingegen sind die ethischen und sozialpädagogischen Erwägungen. Ohne die Befürchtung Moltkes zu hegen, daß die Menschheit durch Aufgeben des kriegerischen Typus in Materialismus versumpfen würde, müssen auch wir zugeben, daß die militärische Erziehung, wie sie die allgemeine Wehrpflicht durchsetzt, volkserziehlich nur Gedeihliches und Ersprießliches geleistet hat. Gute Körperhaltung, Genügsamkeit und zähe Ausdauer, stramme Mannszucht und unbedingte Disziplin, hingebungsvolle Opferfreudigkeit und kameradschaftliches Zusammenhalten, vor allem aber persönliche Tapferkeit und todesverachtender Mut sind durch den militärischen Typus gepflegte psychische Eigenschaften, die nicht leicht zu teuer bezahlt werden können. Allein diese Eigenschaften sind, einmal erworben, in Fleisch und Blut übergegangen, durch Selektion und Vererbung zum bleibenden seelischen Bestandstück der durch kriegerischen Typus erzogenen Völker geworden. An Mut und Entschlossenheit, an Kühnheit und militärischer Tapferkeit stehen die Engländer, die keine allgemeine Dienstpflicht kennen, oder die Schweizer, die vermöge ihrer verbürgten Neutralität schon beim Milizsystem ihre Auslagen finden, oder endlich die Skandinavier den übrigen

kriegerischen Nationen durchaus nicht nach. Doch wozu in die Ferne schweifen? Die Delegierten der Friedenskonferenz tagten in einem Lande, das seit Jahrzehnten im stillsten politischen Gottesfrieden lebt. Abgesehen von den tropischen Scharmützeln in Atjeh haben die Niederlande seit mehr als einem halben Jahrhundert nach außen keinen Krieg mehr geführt. Sind die Holländer darum dem „Materialismus" verfallen, mehr verfallen als die kriegerischen Staaten? Man sehe sich den kernigen, kraftstrotzenden „Mynheer" nur etwas näher an, und jeder völker-psychologisch Geschulte wird finden müssen, daß die Tugenden des kriegerischen Typus ihm nicht abhanden gekommen sind. Behäbig und scheinbar teilnahmlos schaut er den Welthändeln zu, solange man ihn in Frieden läßt. Ginge es aber wider seine nationale Ehre oder Freiheit, dann würde der Löwe von Oranien in ihm erwachen, um dem Feinde, wie einst der spanischen Weltmacht, die im stillen geschulten, unheimlich kernfesten Tatzen zu zeigen. Der Hinweis auf Holland und die Schweiz, besonders aber auf England, Skandinavien und Amerika zeigt, daß die Vorzüge der kriegerischen Erziehung, die wir rückhaltlos anerkennen, mit einem geringeren Aufwand an Kraft und Mitteln erreichbar sind, als die krieggerüsteten, bis an die Zähne gewappneten Staaten ihnen widmen. Die Erziehungskosten an Blut und Geld zur Erwerbung der militärischen Vorzüge stehen aber in keinem Verhältnis zum Gewinn. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, das Grundprinzip der Naturwissenschaft, fordert, daß Zweck und Mittel in strenger Proportion zu einander stehen, banal ausgedrückt: daß man auf Spatzen nicht mit Kanonen schießen soll. Lassen sich die Tugenden der militärischen Erziehung mit einem geringeren Kraftaufwande erzielen, so wäre es unverantwortlich, Menschenkraft und Kapital, welch' letzteres nichts weiter ist als summierte Menschenkraft, mit frevlen Händen unnütz zu vergeuden.

Daß endlich der kriegerische Typus heute noch ein „Element des Kulturfortschritts" bilde, wie v. Stengel behauptet, muß ich ebenso entschieden bestreiten, wie daß der Krieg „in der Natur des Menschengeschlechts" begründet sei; hier wie dort handelt es sich bloß um historische, nicht um psychologische Kategorien. Den Beweis hierfür liefert v. Stengel selbst. Er exemplifiziert an Persien und Macedonien, vor allem an den Kreuzzügen. Hier, aber auch nur hier trifft sein Argument zu. In früheren Daseinsstufen des Menschen-

geschlechts war der Krieg in Wirklichkeit ein Element des Kulturfortschritts. Es ist nämlich ein gleißender Irrtum, wenn man annimmt, die Humanität habe immer gleichen Schritt mit der Zivilisation gehalten. Ein Alexander und Cäsar, Konstantin und Karl, Friedrich und Napoleon haben mittelbar vielleicht mehr Blut vergossen als alle Galeerensträflinge, Zuchthäusler und Gefängnisinsassen zusammengenommen. Und doch reiht man jene Männer ins Pantheon ein und errichtet ihnen Statuen, und dies mit Recht. Denn durch sie ist die Zivilisation mit einem einzigen, urkräftigen Ruck gleich um Jahrhunderte weiter gefördert worden. Lieber auf einmal Massenopfer, die eine plötzliche staatliche Integration (Vereinheitlichung) herbeiführen, als das schleichende Gift der perpetuellen Guerillakriege unter den kleinen Stämmen und Nationchen. Denn je größer die Staatsgebilde sind, desto mehr müssen sie ihren kriegerischen Typus verlieren. Es hat darum einen tiefen soziologischen Sinn, daß die Abrüstungsidee traditionell vom größten Kontinentalstaat, von Rußland, ausgeht, wo dieser Gedanke seit Alexander I. zum festen Bestandstück der slawischen Ideologie geworden ist. Alexander I. hat schon in einem Briefe an Lord Castlereagh vom 21. März 1816 die Linien dieses Planes gezeichnet. Alexander II. nahm die Tradition wieder auf, wie die Petersburger Konferenz zum Verbote der Explosivgeschosse in Kriegszeiten (1868), sowie die wesentlich von ihm inspirierte Brüsseler Konvention vom Jahre 1874 beweisen. Es lag also durchaus in der Linie der russischen Herrschertradition, wenn Nikolaus II. jenen Völkerkongreß, der Alexander I. nur traumhaft vorschwebte (vgl. Henry Dunant, „Deutsche Revue", Februar 1899), durch sein suggestives Machtwort zusammenberief. Gerade weil Rußland der kompakteste Staat der Welt ist, mußte seinem Herrscher, soziologisch gesehen, die Abrüstungsidee früher einleuchten als Staaten von loserem Gefüge. Denn die großen Nationalstaaten haben einen doppelten Kulturvorzug: einerseits ist ein mächtiges geschlossenes Staatsgebäude zu massiv und schwerfällig, um leichtfertig einen Krieg vom Zaun zu brechen; andererseits haben wenigstens diejenigen Stämme, die nunmehr zu einer kompakten Masse vereinigt sind, voreinander Ruhe. So paradox es auch klingen mag, so bleibt es darum nicht weniger wahr, daß die genialen Welteroberer, welche über Berge von Leichen dahinschreiten, durch die von ihnen bewirkte staatliche Integration den kriegerischen Typus der Gesellschaft immer mehr abschwächen und so der wirklichen, humanen

Zivilisation ungewollt durchgreifender und wirksamer vorarbeiten als ein ganzes Heer von sentimentalen Weichlingen. Der kriegerische Typus war somit ein notwendiger Durchgangspunkt im sozialen Entwickelungsprozeß, weil er sich als das beste Mittel erwies, die Integration der Staatengebilde zu fördern. Diese Kulturaufgabe des kriegerischen Typus ist heute indes erschöpft; seine geschichtliche Mission ist somit zum Abschluß gelangt. Denn die führenden Kulturstaaten sind bereits nationalisiert und in großen Zügen einheitlich gegliedert. Seine ehemalige Rolle als Kulturvermittler, die ihm noch in den Kreuzzügen eignete, hat der kriegerische Typus vollends ausgespielt. Denn ein Zeitalter, das alle Enden unseres Planeten mit Telegraphen- und Telephondrähten umspannt, braucht die Kultur nicht mehr durch Lanzenspitzen und Degenhiebe zu vermitteln.

Die sozialpädagogische Seite der militärischen Erziehung der Völker erkennen wir also rückhaltlos an; nur fordern wir, dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes entsprechend, die Erwerbung, oder richtiger weitere Ausbildung dieser Tugenden mit geringerem Kraft- und Kostenaufwand. Ein Teil dieser erziehlichen Eigenschaften — Ausdauer und Abhärtung, gute Körperhaltung und Geschmeidigkeit der Glieder — läßt sich in der Schule erwerben oder auch, wie es in England durchweg geschieht, durch Turnspiele und Wettkämpfe erreichen. Der andere Teil der militärischen Tugenden — Mut und Entschlossenheit — ist dem Kulturmenschen schon durch Generationen angezüchtet und wird durch spezifisch militärische Durchbildung nur befördert. Die Kolonien werden noch für Jahrhunderte hinaus ein reiches Bethätigungsfeld zur Erprobung und Bewährung militärischer Tüchtigkeit darbieten. Daß aber die militärischen Eigenschaften durch einen halbhundertjährigen Latenzzustand nicht verkümmern, hat jüngst das unkriegerische Amerika gegen das eminent kriegerische Spanien glänzend genug bewiesen.

III.

Gegen die internationalen Schiedsgerichte wird neuerdings geltend gemacht, daß sie „die Souveränität der Staaten beschränken und ihnen damit einen Teil ihres Wesens nehmen würden" (v. Boguslawski). Ebenso führt Professor Stoerk in der „Deutschen Juristenzeitung" — unter Zustimmung v. Stengels' — aus, daß Rußlands Abrüstungsvorschlag dem im heutigen Völkerrecht geltenden Prinzip der Unabhängigkeit und

Souveränität der Staaten im Wege stehe. Diese staatsrechtlichen Bedenken, wonach Unterwerfung unter Schiedssprüche mit dem Wesen der Souveränität unvereinbar sein sollen, gehören zu den immer noch landläufigen Ammenmärchen der zu überwindenden Periode der juristischen Scholastik, deren staatsrechtliche Ingredienzien: Souveränität, Autorität, Absolutheit lauten. Wer soll denn der eigentliche Träger, gleichsam der symbolisierte Inbegriff dieser Souveränität sein? Etwa der Souverän? Dagegen würden alle an der Friedenskonferenz anwesenden republikanisch oder konstitutionell regierten Staaten entschiedenste Einsprache erheben müssen. Oder der Volkswille (Rousseau)? Dagegen würde wieder der Einberufer der Friedenskonferenz sein Veto einlegen. Der souveräne Staat? Dagegen dürfte das ebenfalls zur Konferenz zugelassene halbsouveräne Bulgarien seinen Widerspruch geltend machen.

In Wirklichkeit ist der Begriff der Souveränität ein durchaus schwankender, also relativer. Eine absolute Souveränität gibt es bei der gegenwärtigen geschichtlichen Phase der im Haag repräsentierten Kulturstaaten überhaupt nicht mehr. Schon Bluntschli, gewiß ein unverdächtiger und unverächtlicher Zeuge, meinte: „Absolutheit ist keine notwendige Eigenschaft der Souveränität, vielmehr entspricht nur die verfassungsmäßig geordnete und beschränkte Souveränität der modernen Staatsidee. Die Vervollkommnung der Staaten führt also von der absoluten zur relativen Souveränität.“ Wir dürfen einen Schritt weiter gehen. Welche Form der Souveränität man auch immer als Ausgangspunkt nimmt — Staatssouveränität, Volkssouveränität, Fürstensouveränität — sie alle zeigen die gemeinsame Tendenz, ihre einstmalige starre Absolutheit abzustreifen, um sich bei einer geschmeidigeren Relativität zu bescheiden. In den heutigen Nationalstaaten haben alle Souveränitätsformen die sie beschneidende Grenze an der öffentlichen Meinung. Nicht einmal der mächtigste Souverän der Erde, der russische Zar, vermag heute konsequent und hartnäckig gegen die öffentliche Meinung seines Volkes zu regieren. Die Gesellschaft und deren Organ, die öffentliche Meinung, ist und bleibt heute allüberall der Konterdampf der Staatsmaschinerie. Gegen die Gesellschaft kann kein Staat unseres Kulturkreises mehr auf die Dauer seinen Willen durchsetzen. Die Souveränität ist also heute in unserem Kulturkreise keine absolute mehr, sondern eine relative, durch die öffentliche Meinung eingeschränkte.

Ueberdies haben ja die Staaten selbst auf ihre absoluten Souveränitätsrechte in dem Augenblick verzichtet, da sie miteinander Bündnisse und Verträge eingegangen sind. Wir stehen aber heute unter dem Zeichen der Bündnisse und Verträge. Und daß die Friedenskonferenz gerade in Holland tagt, hat eine große und tiefe symbolische Bedeutung. Die Niederlande sind nämlich wie die Wiege der Toleranzidee, so der klassische Boden des beginnenden Völkerrechts. Der Holländer Erasmus von Rotterdam begründet in seinen sogenannten irenischen Schriften (Querela Pacis, Polemos sive belli detestatio) die wissenschaftliche Friedenslitteratur. Der Holländer Hugo Grotius legt 1625 den Grund zum Völkerrecht, und Spinoza errichtet im „Theologisch-politischen Traktat" (1670) die Basis einer rechtlichen Verständigung unter den Völkern über religiöse und politische Streitfragen. Selbst die berühmten „Briefe über Toleranz" des englischen Philosophen John Locke — das Hohelied der Versöhnlichkeit unter Nationen und Konfessionen — ist auf niederländischem Boden konzipiert worden und erschienen (1685—1689). Descartes und Bayle, diese beiden großen Störenfriede der mittelalterlichen Weltanschauung, verließen ihre französische Heimat, um auf dem gastlichen, jeder ehrlichen Gesinnung freistehenden Boden Hollands gegen obsolet gewordene Vorurteile und religiöse, metaphysische oder politische Ketzerriechereien ihre vernichtenden Pfeile in die Welt hinauszuschleudern. Es wäre daher ein Akt der höchsten geschichtlichen Gerechtigkeit, wenn der krönende Abschluß der politischen Toleranz, als welchen wir die Friedenskonferenz im Haag ansehen, an der gleichen, geschichtlich geweihten Stätte sich abspielte, von welcher die ersten Strahlen des Morgenrots religiöser Toleranz ausgegangen sind. Was Erasmus am Beginn des 16. Jahrhunderts traumhaft gefordert hat, hätte sich im Haag am Ende des 19. zur greifbaren Wirklichkeit durchringen sollen.

Die in der modernen Staatengeschichte sich kundgebende Tendenz zeigt uns klärlich, daß die einst für nebulos gehaltenen Ideen eines Erasmus oder Grotius in beschleunigtem Tempo fortschreiten und selbst die widerstrebendsten Staaten in ihren Bannkreis zwingen. Das Völkerrecht hat in den letzten Jahrzehnten ungeahnte Dimensionen angenommen und sich zu einem international-gleichen Recht ausgeweitet. Die jüngste Etappe dieses Weges, die Uebereinkunft zur Aufstellung einiger gemeinsamer Grundsätze des Zivilprozeßrechts hat sich, bezeichnenderweise,

ebenfalls im Haag (14. November 1896) vollzogen. Alle internationalen Vereinbarungen, wie ich sie in meiner Schrift „Das Ideal des ewigen Friedens" (S. 12) aufgezählt habe, stellen die weithin leuchtenden Trophäen dar, welche der sieghaft gewordene Gedanke einer friedlichen, vertraglichen Verständigung unter den Völkern über den fatalistischen Glauben an die Unentrinnbarkeit des bisherigen perpetuellen Kriegszustandes davongetragen hat. Die Logik der sozialen Entwickelung drängt mit immanenter Gesetzmäßigkeit, beharrlich und unbeirrt, wenn auch nur langsam und auf scheinbaren Umwegen, einer friedlichen Verständigung unter den Kulturvölkern entgegen. Für gewisse Fragen internationalen Charakters bestehen heute bereits die einst für unmöglich gehaltenen Völkertribunale. Die verschiedenen internationalen Bureaux in Bern repräsentieren ja bereits in nuce einen solchen Völkerareopag für bestimmt abgegrenzte gemeinsame Interessensphären der Kulturvölker. Was bisher für einen Teil der Interessensphären möglich war, wie das Beispiel der Unterzeichnung der Kongoakte seitens einer Reihe von Kulturstaaten, übrigens auch die Unterzeichnung der Samoaakte deutlich genug gezeigt hat, das wird sich in Zukunft gewiß auch für immer größere Proportionen gemeinsamer Interessensphären ohne jede Revolution, sondern, wie bisher, durch vertragliche Vereinbarung herstellen lassen.

Die Periode der Kabinettskriege scheint heute geschichtlich ebenso abgeschlossen zu sein wie die der Religionskriege oder dynastischen Erbfolgestreitigkeiten, welch' letztere sogar Professor v. Stengel für abgethan hält. Es ist daher nicht abzusehen, warum wir nicht auch die Periode der Wirtschaftskriege, in welche wir jetzt eingetreten sind, dermaleinst ebenso überwinden sollten wie die vorangegangenen, historisch obsolet gewordenen Kriegsanlässe. Alles dies ist bloß geschichtliche Kategorie, keine psychologische, und muß daher, wie geschichtlich geworden, so auch geschichtlich untergehen. Wir sind *heute* schon auf dem besten Wege zu einem Völkerareopag, einem Weltschiedsgericht.

Seit der Beilegung der sogenannten Alabamastreitfrage durch das Genfer Schiedsgericht hat der Gedanke, einzelne Streitfragen unter den Nationen auf schiedsrichterlichem Wege zu schlichten, mächtig Wurzeln geschlagen. Zwar hat die bei Beendigung des Krimkrieges (1856) von den Mächten angenommene Klausel, „wonach vor der Eröffnung der Feindseligkeiten von streitenden Parteien Friedensvermittelungen nach-

gesucht werden sollen", beim Ausbruch von Feindseligkeiten unter den Großmächten noch keine allseitige Nachahmung gefunden. Aber solche umwälzende Neuerungen, die mit der politischen Vergangenheit radikal brechen, vollziehen sich auch nicht mit einem Schlage. Vieles muß erst Jahrzehnte oder Jahrhunderte lang frommer Wunsch sein, bevor es sich endlich zur Thatsache durchringt. Aber die internationalen Schiedssprüche mehren sich — besonders unter exotischen Nationen — von Tag zu Tag. Seitdem vollends Bismarck dem Papst ein Schiedsrichteramt angeboten hat und neuerdings neben der Venezuelastreitfrage eine Reihe anderer politischer Konflikte durch Schiedsgerichte beigelegt werden sollen, ist der Bann gebrochen und der fatale Hauch der Lächerlichkeit, der sich früher wie giftiger Mehltau um diesen Plan gelagert hatte, vollkommen gewichen. In einzelnen, vorgeschrittenen Parlamenten sind bereits Beschlüsse zu Gunsten eines internationalen Schiedsgerichts gefaßt worden. Von Jahr zu Jahr häufen sich die Fälle, in denen diese oder jene europäische Macht von anderen um einen Schiedsspruch angegangen wird. Kreta, Faschoda, Samoa — drei Kriegsanlässe peinlichster Art — sind, ungeachtet der plötzlich aufgeloderten Kriegsleidenschaften der betroffenen Völker, erst in jüngster Zeit auf vertraglichem Wege geschlichtet worden. Ueber die beginnende Aufteilung Chinas — ein weltgeschichtliches Ereignis allerersten Ranges — hat man sich in aller Stille, ohne Blutvergießen, durch vertragliche Vereinbarungen verständigt. Die Karolinen hat Deutschland auf vertraglichem Wege erworben, während früher wegen dieses Streitobjekts bittere Feindschaft herrschte. Es liegt daher durchaus auf der Linie der bisherigen Entwickelung dieser Gedanken, an die Stelle der Zufälligkeit in der gegenwärtigen Zusammensetzung dieser Völkerschiedsgerichte eine dauernde, von dem Vertrauen der Kulturvölker getragene, weil von ihnen selbst geschaffene und durch ihre begnadetsten Intelligenzen vertretene Institution zu setzen. Ob diese Konsequenz, welche mit unabweislicher soziologischer Folgerichtigkeit aus dem bisherigen modus procedendi folgt, erst nach Jahrhunderten oder — bei der politischen Schnellfüßigkeit und sozialen Raschlebigkeit unserer Zeit — schon nach Jahrzehnten gezogen wird, steht dahin. Aber gezogen muß sie einmal werden, da die soziologischen Prämissen auf die Dauer ein so selbstverständliches Zu-Ende-Denken fordern.

Was die Souveränität zu alledem sagen wird? Sie ist schmiegsam und geschmeidig; sie wird sich also auch den veränderten sozialen Be-

bingungen und staatsrechtlichen Weltanschauungen zu fügen haben. Soweit sich nicht nationaler Chauvinismus, aufbrausender Eintagszorn (Faschoda) oder rasch sich verflüchtigende Eitelkeitsverletzung (Samoa) hinter die Maske der Souveränität verkriechen, sondern wie seiner Zeit im deutsch-französischen Kriege wirkliche, entscheidende Lebensinteressen der Völker auf dem Spiele stehen, wird auch die relative Souveränität vollkommen auslangen. Hat der Schiedsspruch des Völkertribunals die Leidenschaften nicht beschwichtigt, die kollidierenden Interessen nicht ausgeglichen, so wird es den souveränen Staaten nach wie vor unbenommen bleiben müssen, zum Schwert zu greifen; aber nur im äußersten Notfall, wenn nämlich alle angewendeten Prohibitivmittel absolut versagen.

Mehr als eine Prohibitivwirkung vermögen auch wir bei gewissenhafter Deutung aller Zeichen unserer Zeit einem solchen Völkerareopag vorerst nicht in Aussicht zu stellen. Aber der moralische Druck eines solchen Schiedsspruchs auf die öffentliche Meinung der Welt ist neben dem Zeitgewinn zur Beschwichtigung der politischen Leidenschaften ein Erfolg von nicht zu unterschätzender Tragweite. Auch die medizinische Hygieine ist heute stärker in Präservativmaßregeln als in der Therapie schon ausgebrochener Seuchen. So muß die politische Hygieine Vorkehrungen treffen gegen eine Massenpsychose der kriegerischen Stimmung, gegen das Kontagium der Kriegsfurie. Hat erst die Erkrankung der Volksseele an Größenwahn, Eroberungssucht oder Revanchegelüste um sich gegriffen, dann ist's in der Regel zu spät. Den vorbeugenden Charakter der ständigen Cholerakommission in Konstantinopel z. B. wird auch ein solches Weltschiedsgericht für sich in Anspruch zu nehmen haben, und es wird ebensowenig wie jene dem berechtigten Kern der Souveränität irgendwie Abbruch thun. Abschaffen kann man die Souveränität ebensowenig wie die Autorität, denn beide bilden das politische Rückgrat der Völker. Nur sollte man der Worte Bluntschlis stets eingedenk bleiben: „Der eitle Souveränitätsschwindel ist eine der schlimmsten Staatskrankheiten, der vornehmlich die Fürsten, aber zuweilen auch demokratische Versammlungen ausgesetzt sind." Was wir also treffen wollen, das sind nur die Abirrungen und Auswüchse der Souveränität, nicht diese selbst. Wir sträuben uns nur gegen eine Absolutheit der Souveränität, welche ohnehin in dem Augenblicke preisgegeben wird, in welchem Staaten überhaupt bindende Verträge oder Bündnisse miteinander ab-

schließen. Jeder Vertrag unter Staaten bedeutet unweigerlich eine partielle Einschränkung seiner Souveränität. Es konnte sich also im Haag nicht mehr um das Prinzip, sondern nur um das Maß der Souveränität handeln. Wenn die dort vereinigten Staaten etwa einen fünfjährigen Staatsgrundvertrag miteinander abschließen, so bedeutet dies keine Aufhebung ihrer Souveränität; denn sie vollziehen den Vertrag im Gegenteil kraft ihrer Souveränität.

IV.

„Zur Zeit der reinen Werbeheere war eine Abrüstung wohl denkbar; .... falls wir die allgemeine Wehrpflicht aufrecht halten wollen, ist etwas derartiges nicht denkbar" (von Boguslawski). Die technische Schwierigkeit, welche sich der Abrüstungsidee entgegensetzt, liegt in der Herbeiführung eines Gleichgewichts der Streitkräfte. Dieses Gleichgewicht auszumitteln, ist das schwierigste Problem der Konferenz: Land- und Seemächte; Staaten mit allgemeiner Dienstpflicht, mit Werbeheeren oder Miliztruppen; Länder mit intelligenter, vorgeschrittener und solche mit zurückgebliebener, unwissender Bevölkerung; Nationen mit exponierten Grenzen und ungünstiger geographischer Konstellation, wieder andere mit strategisch von der Natur bevorzugten Schanzen und Wällen; die Verschiedenheit von Klima, Bodenbeschaffenheit und somatischen Bedingungen; die mannigfach abgestuften Regierungsformen vom demokratischen Republikanismus an bis zum monarchischen Absolutismus — dies alles läßt sich nicht künstlich egalisieren oder mechanisch schablonisieren. Wir verkennen die unsägliche Kompliziertheit des Unternehmens, einen Boden der Verständigung nicht sowohl bezüglich einer allgemeinen Abrüstung, die wir selbst für verfrüht halten, wohl aber bezüglich der Einhaltung eines Status quo der augenblicklichen Rüstungen zu schaffen, durchaus nicht. Aber mit der Höhe der Aufgabe wächst auch erfahrungsgemäß die Kraft der dazu Berufenen. Nicht umsonst hat die zivilisierte Welt ihre gewiegtesten Diplomaten und Fachmänner zu gemeinsamer Beratung entsendet. An die Summe von Wissen und Macht, von vertretenen Staaten und hervorstechenden Persönlichkeiten, welche sich im Haag zusammenfanden, reicht keiner der früheren Kongresse auch nur entfernt heran. Da die Vertreter der einzelnen Staaten symbolisch die Machtsummen der betreffenden Staaten repräsentieren, so bedeutete die Haager Konferenz weitaus die gewaltigste Konzentration,

welche die Menschheit jemals auf einem so kleinen Fleck versammelt sah. Ein solcher Areopag wird und muß einen allgemeinen Wertungsmaßstab ausfindig machen. Der numerische Maßstab, die mechanische Summierung nach Bevölkerungsziffern pro Quadratmeile gerechnet, wird sich angesichts der erwähnten Mannigfaltigkeit bezüglich des Standard of life der verschiedenen Nationen als durchaus unzulänglich erweisen. Es wird demnach mehr das organische Wachstum der Nationen bei der Auffindung der Schätzungsmaßstäbe zum Ausgangspunkte der Untersuchung genommen werden müssen. Die Aufgabe ist unendlich schwierig, aber sicherlich nicht unlösbar. Was die Haager Konferenz mangels ausreichender Vorbereitung nicht gelöst hat, wird die nächste von neuem anbohren. Sind die Astronomen in der mathematischen und physikalischen Geographie mit der minutiös genauen Berechnung nicht bloß unseres Planeten, sondern des ganzen Planetensystems fertig geworden, dann sollte es den politischen Astronomen — Diplomaten, Militärs und Fachgelehrten — nicht allzu schwer fallen, einen Meridiankreis zur Messung des politischen Gleichgewichts der Völker zu konstruieren. Gelang dies auch im ersten, vielleicht verfrühten Wurf im Haag noch nicht, so wird die nächste Konferenz auf Grund reicherer Erfahrungen das Problem wieder aufnehmen.

Eine Abschaffung der stehenden Heere oder auch nur eine plötzliche Abrüstung in erheblichem Umfange wird kein Vernünftiger erwarten oder auch nur für heilsam erachten. Das Preisgeben vollends der allgemeinen Dienstpflicht wäre ein Unsegen nach mehr als einer Richtung. „Das Volk in Waffen" ist fürderhin ein unentbehrlicher Schutzwall gegen Anwandlungen von Despotie nach oben wie von Aufruhr nach unten. Unser Kulturkreis muß nicht bloß durch seine ausgebildeteren Intelligenzen, sondern auch durch seine nach wissenschaftlichen Grundsätzen ausgestaltete Wehrkraft das Heft in der Hand behalten, um der übrigen Welt seinen Willen zu diktieren. Und wer weiß, ob wir nicht dermaleinst die geschlossene Kraft unseres gesamten Kulturkreises werden anspannen müssen, um uns gegen das Eindringen wilder Völkerhorden zu wehren! Die Fluten der gelben und schwarzen Völkermassen könnten sich dereinst vermöge ihrer gewaltigen Ueberzahl ebenso über Europa mit elementarer Macht ergießen, wie es schon so oft bei den Völkerinvasionen der Vorzeit geschehen ist. Würden wir unseren kriegerischen Typus zu Gunsten des industriellen ganz und unvermittelt preisgeben, so liefe

die von der Natur offensichtlich zur Herrschaft bestimmte weiße Rasse Gefahr, in einem gegebenen Augenblicke der Geschichte von den an Zahl ihr unendlich überlegenen gelben und schwarzen Rassen zurückgedrängt und unterdrückt zu werden. Die stehenden Heere werden daher auch bei einem etwaigen Völkerfrieden als mächtige Deiche nach außen und uneinnehmbare Bollwerke nach innen nach wie vor bestehen bleiben. Was sie an soziologischer Bedeutung verlieren, sofern Kriege alsdann immer unwahrscheinlicher, jedenfalls unverhältnismäßig seltener werden, gewinnen sie, wie wir im letzten Abschnitt ausgeführt haben, an pädagogischem Wert.

Wir unterschätzen nach alledem die technischen Erwägungen einer Philosophie des Krieges nicht entfernt. Doch da wir hier die Methode befolgen, Argument gegen Argument zu setzen, so sollen auch die technischen Bedenken, welche sich zu Gunsten einer Philosophie des Friedens — vor allem des Friedens unter den Kulturstaaten — aussprechen, hier ihren Platz finden.

Die Technik heilt die Wunden, die sie schlägt; die Vervollkommnung in den Feuerwaffen ist im letzten Vierteljahrhundert eine größere als in allen vorangegangenen Zeiten zusammengenommen. Schon die glattläufigen Feuerwaffen sind sechsmal wirksamer als Pfeile. Die Dreyse- und Berdangewehre (in den Kriegen 1870 und 1877) sind schon dreißigmal gefährlicher. Die neuen automatischen kleinkalibrigen Gewehre vollends werden an Gefährlichkeit alle oben benannten Waffen um das Vierzigfache übertreffen (von Bloch). Jede künftige Schlacht, welche auf der Vollhöhe der augenblicklichen Waffen- und Kriegstechnik stehen wird, muß das Dichterwort bewahrheiten: „Ein Schlachten war's, nicht eine Schlacht zu nennen." Das rauchlose Pulver auf der einen Seite, welches die psychische Wohlthat aufhebt, die dem früheren, den Schreck und Graus mit einem mystischen Nebel verschleiernden Pulver eignete; die Gefährlichkeit der neuen Explosivstoffe auf der anderen, welche nicht bloß verletzen und verwunden, sondern gleich zersprengen und zersplittern: das sind technische Errungenschaften, welche den Krieg unter Kulturvölkern mit der Zeit geradezu verunmöglichen müssen. Bei Speer und Lanze galt's doch wenigstens noch um Mannesmut. Heute steht aber nicht mehr Mann gegen Mann, sondern Höllenmaschine gegen Höllenmaschine. Die Explosivgeschosse treffen blind, den Tapfersten wie den Feigsten. Die Menschen werden dabei gleich dem Gestein bei Tunnel-

bohrungen wie eine unorganische Substanz behandelt, also nicht etwa bloß verwundet, sondern gleich pulverisiert, atomisiert.

Und nun die Frage der Massenverpflegung der gesund gebliebenen wie der Massenbehandlung der verwundeten Glieder der Millionenarmeen! Selbst die hervorragendsten militärischen Autoritäten stehen hier vor den fatalsten aller Fragezeichen. Ob und wie man Millionenheere zu verproviantieren hat, ob nicht Hunger und Seuchen verheerender um sich greifen müssen als selbst die feindlichen Geschosse — darüber fehlt es an jeder Erfahrung. Das große Werk von Blochs: „Der zukünftige Krieg in seiner technischen, volkswirtschaftlichen und politischen Bedeutung" stellt nur die Ziffern der letzten Kriege zusammen, und schon diese Zahlen wirken lähmend. Wie wird's nun aber mit einem künftigen Weltkrieg? Die Welt hat noch niemals zwanzig Millionen Menschen unter Waffen gesehen. Hier erweist sich selbst die ausschweifendste Phantasie als ohnmächtig; aber ohne Frage, der Einsatz des künftigen Weltkrieges heißt: Kultur.

Kein Kulturstaat kann bei einem künftigen Weltkrieg — und jeder Krieg unter Kulturnationen muß bei dem herrschenden Bündnissystem unfehlbar zu einem solchen führen — etwas gewinnen, wohl aber alles verlieren. Schon der bernische Chronist des Reformationszeitalters, Valerius Anshelm, sprach das goldene, an den bekannten Spruch von Moltkes gemahnende Wort: „Das Kriegen heist mit guldinem nez fischen, do lichtlich der verlust grösser wen der gwin mag werden. Da ist der usschlag ungewis, aber überschwenklicher kosten, sorg, müeg schaden gewis" (Ausgabe Blösch, Bd. V, S. 299, 21 ff.). Zunächst riskiert jede Regierungsform im zukünftigen Weltkrieg ihre Existenz. Nicht bloß Throne werden wanken, auch Präsidentenstühle. Die sozial unterirdischen Elemente, das Lumpenproletariat und der Anarchismus warten nur auf den Moment, da die Glocke der Weltgeschichte ihnen geschlagen haben wird. Und das wird geschehen, sobald in einem Lande der Krieg eine ungünstige Wendung nimmt. Die Pariser Kommune ist ein geschichtliches Mene-Tekel, welches keine Regierung überhören sollte.

Wenn die Verpflegung der eigenen Truppen eine dürftige oder irreguläre, Verband und Medikamente für die eigenen Verwundeten unzulänglich, der Landeskredit geschädigt, der Handels- und Seeverkehr unterbunden, Gewerbe und Industrie vollständig lahm gelegt sein werden,

dann ist unweigerlich die Stunde des Anarchismus gekommen. Dieser aber wird das Problem mit spielender Leichtigkeit lösen, wie man eine durch Jahrhunderte sauer genug erworbene Kultur durch kopflosen Vandalismus gefährden, wenn nicht völlig vernichten kann.

Dieser Ruin der Kultur, der unausbleiblich wäre, wenn es zu einem Weltkriege käme, würde jedoch nur in früheren Daseinsformen der Menschheitsgeschichte, als sich der Prozeß der sozialen Entwickelung unbewußt abspielte, eine wirkliche Gefahr gewesen sein. Heute ist diese Gefahr eine geringere: der soziale Prozeß der Kulturmenschheit vollzieht sich bewußt und offenkundig unter den Augen der gesamten gebildeten Welt. Jeder Gebildete erfährt jeden Tag, was sich auf jedem Punkte der Welt von Belang begibt. Das Leben der Menschheit steht somit unter öffentlicher Kontrolle. An die Stelle des blinden Instinktes ist die regelnde Vernunft getreten. Fachgutachten geben heute vielfach den Ausschlag. Früher lauschte man auf das, was Agenten und Spione heimlich hinterbrachten; heute richtet man sich mehr nach dem offenen, sachlichen Votum. Die Stelle der geheimen diplomatischen Camarilla früherer Zeiten nehmen heute die internationalen diplomatischen Kongresse ein. Das künftige Bündnis aller Kulturstaaten zur Niederhaltung der anarchistischen Gelüste im Innern wie zur Aufteilung der unzivilisierten Weltteile nach außen liegt im Zuge der Zeit. Die politische Aufgabe des 20. Jahrhunderts, welche ihm das scheidende durch Vermittelung der Haager Konferenz überliefern wird, ist in deutlichen Umrissen vorgezeichnet. Sie heißt: Kulturstaatenbund. Die Vorteile eines solchen, der nach dem Modell der schweizerischen Eidgenossenschaft alle Zungen in sich befassen könnte, zumal ja auch in der Schweiz Franzosen, Deutsche und Italiener — bei aller Schonung und Konservierung ihrer Stammeseigentümlichkeiten — staatlich in voller Harmonie zusammen wirken, springen so sehr in die Augen, daß dieser sich auf die Dauer unbedingt wird durchsetzen müssen. Er ist die notwendige Resultante aus den augenblicklich gegebenen soziologischen Prämissen. Ob mit oder ohne vorhergehenden Weltkrieg — er muß kommen, wie das geeinigte Italien und das Deutsche Reich gekommen sind, weil die besten Köpfe und die edelsten Herzen dieser Völker jene Nationalidee als unverlierbares Besitztum in sich trugen und als demnächst zu verwirklichendes Ideal sehnsüchtig herbeiwünschten. Wie vor einem halben Jahrhundert die Nationalidee, so liegt heute die des Kulturstaatenbundes förmlich in

der Luft. Es kann daher nur die Frage eines absehbaren Zeitabschnittes sein, wann dieser Kulturbund zu stande kommen wird.

Haben wir also im vorigen Abschnitt am Beispiele Rußlands gezeigt, daß gerade die Größe der nationalen Militärstaaten den kriegerischen Typus schwächen und mit der Zeit brechen muß, so glauben wir von seiten der Technik den parallelen Beweis geliefert zu haben, daß gerade die höchste Vervollkommnung der kriegerischen Technik die ihre Geschichte mit Bewußtsein leitenden Völker nach und nach zwingen wird, den militärischen Menschheitstypus allgemach zu überwinden und in den sozialen hineinzuwachsen.

V.

Das letzte Bündel von Argumenten der Philosophie des Krieges setzt sich aus nationalökonomischen Theorien zusammen. Das heutige Industriesystem, der gegenwärtige Status der Weltwirtschaft sind, so folgert man, auf den kriegerischen Typus direkt zugeschnitten. Milliarden sind in Eisen- und Stahlwerken, in Gewehr- und Pulverfabriken, in Schiffswerften und Ausrüstungsindustrien investiert, welche, durch eine allgemeine Abrüstung plötzlich entbunden, eine fürchterliche Krise doppelter Natur heraufbeschwören würden: eine kapitalistische und eine Arbeitsmarktkrise. Joseph Mc'Cabe, ein Engländer, und George Darien, ein Franzose, haben in einem gemeinsamen Elaborat, betitelt „Can we disarm?“ (London 1899), diese ökonomischen Erwägungen zum schärfsten Ausdruck gebracht.

Die politischen Bedenken gegen eine ernstliche Abrüstung fassen diese Autoren dahin zusammen, daß jedes Land in Europa sein Elsaß-Lothringen habe. Die heutige Karte von Europa enthalte unzählige abgerissene Fragmente, die von ihrem natürlichen Organismus durch Krieg und diplomatische Kompromisse abgelöst worden sind. Um diesen ethnographisch unzulässigen Zustand künstlich zu erhalten, gebe es nur ein Remedium: das prekäre Gleichgewicht der Gewalt.

Den Schwerpunkt ihrer Argumentation verlegen indes die Verfasser von „Can we disarm?“ in die wirtschaftlichen Interessengegensätze. Sie berechnen, daß die fünf Bündnismächte vier Milliarden Franken jährlich für ihr Militärbudget ausgeben, England und die kleineren Kontinentalstaaten ungerechnet. Die Industrie hat sich nun einmal auf diesen perpetuellen Rüstungszustand eingerichtet. Würde die Konferenz

im Haag hier Wandel schaffen, so müßte dies zu einer kapitalistischen Katastrophe und zu einer Arbeiterrevolte führen; denn „Money is one of the strongest forces in the modern community“ (p. 50). Die Bourgeoisie wolle also lieber die Kosten des Militärbudgets tragen, als das durch Abrüstung unweigerlich entstehende finanzielle Chaos riskieren. Der Militarismus sei eben ein nationaler Luxus, „an implement for the gratification of its vanity and the defence of certain fanciful geographical boundaries“.

Das ist nun eine vollendete logische Donquichotterie. Welcher ernste Friedensfreund hat denn je von einer plötzlichen und allgemeinen Abrüstung gesprochen? Erwartete denn der optimistische, aber wissenschaftlich nüchterne Friedensenthusiast von der Konferenz im Haag mehr als im günstigsten Falle eine vertragliche Festlegung des Status quo der Rüstungen? Diese wäre aber gerade ein Segen für die Industrie! Denn ihr wichtigstes Lebenselement ist die Stetigkeit und Sicherheit. Ist nun aber durch einen Staatengrundvertrag die Rüstungsquote für Jahre hinaus festgelegt und der Friede zudem gesichert, dann hat die Industrie erst jene Ruhe, deren sie ebenso dringend bedarf wie der Mensch des Sauerstoffes. Gerade jetzt leben die betreffenden Industrien auf dem ständigen Qui vive. Ein unglücklicher Krieg mit seinem Gefolge, dem Staatsbankerott, und die betreffenden Industrien liegen erst recht brach. Eine nationale Katastrophe würde die ganze Militärindustrie unrettbar in ihren Trümmern begraben.

Freilich, die Verfasser jener Schrift behaupten mit dogmatischer Starrheit: „A pro rata reduction is not possible“ (p. 144). Warum nicht? Gerade in der allmählichen Herabsetzung liegt die Lösung, auch die ökonomische. Jenes Chaos, von welchem die Verfasser sprechen, wird unrettbar eintreten, nicht bei allmählicher Abrüstung, wohl aber beim Ausbruch eines Weltkrieges.

Die Kehrseite der ökonomischen Medaille heißt nämlich: wirtschaftlicher Ruin im Falle eines Weltkrieges. Setzen wir den Fall eines Krieges zwischen Dreibund und Zweibund — das übrige Europa wird unmöglich neutral bleiben können; jedenfalls müßte es ständig en vedette stehen — so ergibt dies, wie v. Bloch auf Grund statistischer Angaben ausgerechnet hat, einen täglichen Verbrauch von rund 84 Millionen Mark. Rechnet man den Verlust an Arbeitskraft von Millionen der kräftigsten Männer hinzu, ferner die Stockung der Industrie und des

Handels, wodurch auf der einen Seite eine unheimliche Arbeitslosigkeit der Industriearbeiter, auf der anderen eine unverhältnismäßige Steigerung der Lebensmittelpreise Platz greifen muß, endlich und insbesondere das Sinken aller ökonomischen Werte, des Grundeigentums nicht minder als aller Wertpapiere, die Erschütterung des ökonomischen Vertrauens und seines Organs, des öffentlichen Kredits, so ergibt dies zusammen genommen eine ökonomische Bilanz von so überwältigenden Minusziffern, daß man getrost den Satz aufstellen kann: Die Weltwirtschaft erheischt gebieterisch ein „Bis hierher und nicht weiter".

Gerade das ökonomische Moment spricht überzeugender und schlagender zu Gunsten einer Philosophie des Friedens als die übrigen hier behandelten Gruppen von Argumenten zusammengenommen. Das providentielle Wort v. Moltkes: „Der Krieg selbst wird den Krieg abschaffen," gilt besonders von dem Schwergewicht der ökonomischen Gründe. Unser Kultursystem ist jetzt auf dem Punkte, die Weltherrschaft in seine eisenfesten Hände zu nehmen. Gegen unsere Weltreiche (England und Rußland) schrumpfen die antiken, geographisch genommen, nur zu achtbaren Provinzen zusammen. Hält nun unser Kultursystem fest zusammen, dann ist uns die wahre und vollendete Herrschaft über unseren ganzen Planeten sicher. „Viribus unitis" ist immer die tiefste Parole der Herrschaft, das höchste Geheimnis der Macht gewesen. Solange Europa und die Vereinigten Staaten freundschaftlich, weil vertraglich zusammenhalten, brauchen sie der übrigen Welt nur ihren Willen zu diktieren, und sie können nach und nach das ganze Menschengeschlecht unter die Haupttypen der weißen Rasse friedlich aufteilen.

Der Zauber der Weltstellung unseres Kultursystems liegt im festen Zusammenhang und Zusammenhalt. Verlieren wir diese, so ist es um unser Prestige geschehen. Denn Autorität ist nichts weiter als konzentrierte Macht. Gelänge es der Haager oder einer späteren Konferenz, einen Staatengrundvertrag, wie er etwa B. D. T. Schafter („Hohe Politik", Berlin 1898) und Schlief („Der Friede in Europa", Leipzig) vorschwebt, in seinen Grundzügen zu fixieren, so wäre damit eine Basis für eine neue Weltgestaltung gewonnen.

Wie der Dreibund und der Zweibund vertragliche Abmachungen zeitlich befristeter Natur sind, wie die Handelsverträge wirtschaftliche Abmachungen von zeitlich fixierter Dauer sind, aber mit einigen Modifikationen stets verlängert werden können, so dachten wir uns ungefähr

den Erfolg der Haager Konferenz. Einen Staatengrundvertrag von fünf oder zehn Jahren auf gleicher staatsrechtlicher Basis wie die Bündnis- und Handelsverträge ziehen wir einem „ewigen Frieden" vor. Die bisherigen geschichtlichen Erfahrungen lassen von einem zeitlich begrenzten Friedensbündnis mehr erwarten, als von einem „ewigen Frieden". Das kategorische Wort des römischen Kaisers Probus: „Die Waffen sollen ruhen ... nirgends sei Kampf, und keines Krieges wollen wir mehr bedürfen," ist ebenso echolos in alle Winde verhallt wie der feierliche Gottesfriede, Treuga Dei, vom Jahre 1041. Die „heilige Allianz" vollends macht uns die diplomatische Festlegung des „ewigen Friedens" dringend verdächtig. Wir haben aus der Geschichte gelernt, uns bei relativen Werten zu bescheiden. Ein fünfjähriger Staatengrundvertrag, der sich von selber verlängert, wenn er nicht von einem der Vertragsstaaten rechtzeitig gekündigt wird, dürfte von der Philosophie des Friedens lebhafter begrüßt werden als das Versprechen eines „ewigen Friedens". Der moralische Wert unterschriebener Verträge gilt bei unserem öffentlichen Ethos mehr als die feierlichsten Schwüre und Betheuerungen. Wäre nur eines von den Postulaten der Philosophie des Friedens — Völkertribunal, Festlegung eines Maximums der Kriegsrüstung unter Zugrundelegung des augenblicklichen Status quo der Rüstungen und entsprechender Ausbau der Genfer Konvention im humanen Sinne, fünfjähriger Staatengrundvertrag — definitiv zu stande gekommen, dann wäre die Haager Konferenz nicht, wie Mommsen meinte, ein Druckfehler in der Weltgeschichte geblieben, sondern umgekehrt würde der ganze bisherige Gang der Weltgeschichte sich als logischer und sozialer Druckfehler herausstellen. Wäre die Haager Konferenz, wie wir als soziale Optimisten zuversichtlich hofften, ganz gelungen, dann hätte der Erlaß des Zaren einen Markstein in der Weltgeschichte gebildet. Würden sich die Staaten auf Grund des vom Zarenmanifeste ausgegangenen Appells in einer nächsten Konferenz über die Grundzüge eines künftigen Staatenbündnisses einigen, dann hätte dieses Manifest die Bedeutung einer Magna Charta gewonnen.

Das zu Ende gehende Jahrhundert hätte keinen glücklicheren Abschluß finden können als in der Verwirklichung eines großen Teiles des im Manifest niedergelegten Programmes. Wäre vollends ein Staatengrundvertrag, wenn vorerst auch nur auf fünf Jahre — das alte römische Lustrum —, zu stande gekommen, dann wäre dies die größte That des

Jahrhunderts, und nicht bloß unseres Jahrhunderts gewesen. Das Jahr 1900 hätte alsdann politisch den Beginn einer neuen Zeitrechnung bedeutet.

Die Konferenz hat indes weder den Hohn der Pessimisten, noch die Zuversicht der Optimisten gerechtfertigt. Aber ein derartiger Energieaufwand ist nie ganz verloren, wenn auch nicht alles im ersten Ansturm erreicht wird. Der Anfang ist gemacht, der Weg zur friedlichen Verständigung unter den Kulturvölkern ist beschritten. Aus diesem geschichtlichen Embryo muß sich das Kultursystem des 20. Jahrhunderts herausgestalten. Die Vorbedingungen und Ansätze zur Neugestaltung unseres Kultursystems sind vorhanden. Jetzt fehlt noch ein mächtiger Ruck, ein erlösendes Wort, und wir sind dem Hochziel der vertraglichen Verständigung unter Kulturvölkern nahegerückt. Nur dürfen wir den Mut der Konsequenz nicht verlieren. Sapere aude!

XX.

Die politischen und sozialen Aufgaben des 20. Jahrhunderts.

I.

Die geschichtliche Tendenz des westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems, wie sie sich mit besonderer Schärfe im 19. Jahrhundert accentuiert hat, liegt nach den vorangegangenen Untersuchungen offen zu Tage; sie heißt: politische Pacifizierung der in diesem Kultursystem vereinigten Völker und Nationen behufs planmäßiger Inangriffnahme der uns vermöge unseres Uebergewichts an Intelligenz und Thatkraft zugefallenen Weltherrschaft. Die schiedlich-friedliche Aufteilung der chinesischen, indischen und persischen Kulturen unter die führenden Nationen unseres Kultursystems ist die politische Aufgabe, welche dem einsetzenden Jahrhundert vom scheidenden überbunden worden ist. Diese Aufteilung ist bereits im Anzuge. Wie England und Holland die indische Kultur in ihre Gewalt bekommen haben, so wird das 20. Jahrhundert das politische Problem zu lösen haben, wie man zunächst den chinesischen Koloß in so geartete Stücke sprengen kann, daß jeder der führenden Staaten unseres Kultursystems seinen proportionalen Anteil erhält. Kolonial saturierten Staaten wie England und Holland stehen eben kolonial heißhungrige, wie Deutschland, gegenüber, das nach einem berühmten Wort seines volkstümlichsten Dichters (Schiller) bei der Aufteilung der Erde etwas zu spät gekommen ist. Dieses Versäumnis muß wettgemacht werden. Und wenn das Regierungsprogramm des deutschen Kaisers auf die geflügelt gewordenen Worte „Wir stehen

im Zeichen des Verkehrs" und „Unsere Zukunft liegt auf dem Wasser" abgestimmt zu sein scheint, so daß man Marinebegeisterung und Kanalpolitik getrost als den hervorstechendsten Charakterzug dieses Programms bezeichnen darf, so beweist dies eben nur, daß der thatendurstige Kaiser die politischen Tendenzen unseres Zeitalters vollauf begriffen hat.

Unsere Politik hat einen Flug ins Große und Universelle genommen. Sie erschöpft sich nicht mehr, wie ehedem, in der kleinstaatlichen Misere, in dynastischen Eifersüchteleien und läppischen Zettelungen der Hofkamarilla. Aus einer intriganten Politik von Duodezfürsten ist im 19. Jahrhundert unversehens eine Weltpolitik hervorgewachsen, welcher allmählich das Verständnis dafür aufzudämmern scheint, daß der Conatus der Geschichte, die offensichtliche Tendenz der Menschheitsentwickelung dahin geht, dem westeuropäisch-amerikanischen Kultursystem, der weißen Rasse also, die Weltherrschaft zu gewährleisten. Innerhalb unseres Kultursystems aber heben sich drei Haupttypen ab: die romanischen, die germanischen und die slavischen Rassen. Die Vorherrschaft innerhalb dieses Kultursystems gehörte bis zum 19. Jahrhundert unstreitig den romanischen Rassen. Italien, Spanien und Frankreich gaben bis dahin kulturlich den Ton an.

Das 19. Jahrhundert bedeutet politisch eine ausgesprochene Verschiebung der Vorherrschaft innerhalb unseres Kultursystems zu Gunsten der germanischen auf Kosten der romanischen Rassen. Hatten schon früher Holland und England die einstmalige Weltherrschaft der Spanier gebrochen, so haben die Amerikaner am Ausgang dieses Jahrhunderts den letzten Schein dieser Weltmacht gründlich vernichtet und dieser somit den Gnadenstoß versetzt. Die germanischen Rassen — England, Holland, Nordamerika — erwiesen sich eben als die geborenen Kolonisatoren. Treibt also der Conatus der Geschichte vermittelst der Revolution unserer Verkehrsmittel durch Dampfschiffe und Eisenbahnen die Politik aus dem zu eng gewordenen Gehäuse der dynastischen Zopfstaaterei hinaus aufs offene Meer, hinauf zu einer Weltpolitik, so muß die Führung innerhalb dieses Kultursystems naturgemäß denjenigen Rassen zufallen, welche sich vor dem Forum der Geschichte als die besten Kolonisatoren ausgewiesen haben. Daß aber die germanischen Rassen diesen Ausweis glänzend und mit zwingender Ueberzeugungskraft geführt haben, wird nicht einmal die rückständigste Nationalaufgeblasenheit unverbesserlichen Hidalgotrotzes in Abrede zu stellen wagen.

Die Vorherrschaft der germanischen Rassen hat aber erst durch den deutsch-französischen Krieg ihre volle geschichtliche Sanktion erhalten. Was Engländer und Holländer an der Peripherie bewiesen, haben die Deutschen im Zentrum unseres Kultursystems dargethan. In Sedan wurde in Wirklichkeit das Schicksal der romanischen Rassen besiegelt, während in Versailles — sozialpsychisch gesehen — der germanischen Rasse die Kaiserkrone aufgesetzt wurde. Wilhelm I., Bismarck und Moltke waren nur die lebendigen, fleischgewordenen Symbole der endlich errungenen Vorherrschaft der germanischen Rassen.

Nicht als ob die romanischen Rassen, deren kulturliche Dekadenz offenkundig ist, ihre Rolle in der Geschichte ausgespielt hätten! Abgesehen von ihrem unvergänglichen geschichtlichen Verdienst, daß sie durch viele Jahrhunderte die vornehmsten Träger unserer Kultur gewesen sind und somit diese für uns erhalten haben, nähren wir die begründete Hoffnung, daß auch sie — durch das Beispiel der aufstrebenden germanischen Rassen angestachelt und aufgemuntert — sich dereinst zu einer Neublüte emporraffen werden. Aber augenblicklich, an der Wende des Jahrhunderts, muß der unbefangene Sozialphilosoph auf Grund der erkannten geschichtlichen Tendenzen unseres Zeitalters konstatieren, daß der Bewegungsrhythmus der romanischen Rassen ein rückläufiger ist, während der der germanischen Rassen sich in aufsteigender Linie befindet. Die Führung innerhalb einer Armee muß aber unweigerlich dem Tüchtigsten, Bewährtesten und Berufensten zufallen. Ist nun aber unser Kultursystem infolge seiner überlegenen Intelligenz, seiner Technik und Wissenschaft, im Begriffe, die Weltherrschaft anzutreten und die übrigen großen Kultursysteme endgültig in seinen Bannkreis zu zwingen, so ist es eine elementare Forderung eben dieser Intelligenz, daß das Kommando dieser Armee — der Oberbefehl — im gegebenen Moment der Geschichte den germanischen Rassen übertragen wird, weil sich diese als die besseren Kolonisatoren erwiesen haben.

Von einer absoluten Ueberlegenheit der germanischen über die romanischen Rassen kann in einer Weltanschauung, die allem Absoluten abhold ist, natürlich nicht die Rede sein. Wohl aber darf man an der Wende des Jahrhunderts gelegentlich einer solchen Miniaturbilanz der Weltgeschichte, wie wir sie in andeutenden Zügen aufzustellen uns vermaßen, die Thatsache feststellen, daß bei der augenblicklichen Konstellation unseres geschichtlichen Erlebens den germanischen Rassen

allerdings die Vorherrschaft innerhalb unseres Kultursystems zugefallen ist. Wir behaupten diese nicht wegzuleugnende Thatsache auch nur als assertorischen Satz (es *ist* so), und nicht als apodiktischen (es *muß* so sein).

Diese beiden Thatsachen nun: den Uebergang der Politik unseres Kultursystems vom partikularistisch-dynastischen Kleinkram zur großen *Weltpolitik*, welche sich die Aufteilung unseres Planeten unter die führenden Staaten unseres Kultursystems zum Ziel gesetzt hat, sowie die augenblicklich bestehende *Vorherrschaft* der germanischen Elemente unseres Kultursystems, haben wir aus den geschichtlichen Tendenzen des scheidenden Jahrhunderts als soziologischen Bodensatz herausdestilliert. Unsere vergleichend-geschichtliche Methode hat uns somit in den Stand gesetzt, dem in der Geschichte des Menschengeschlechts herrschenden *Rhythmus* auf die Spur zu kommen. Wo immer man an der Wende des Jahrhunderts den geschichtlichen Rückblick weilen läßt — ob in Skandinavien oder in den Vereinigten Staaten, ob in Holland oder England, ob in Belgien oder der Schweiz, ob endlich in Deutschland oder Oesterreich — überall die gleiche, typisch wiederkehrende Erscheinung: das germanische Element überflügelt allüberall an Thatkraft und Intelligenz, an industrieller Unternehmungslust wie an wissenschaftlicher und technischer Vervollkommnung das romanische, muß sich aber seinerseits gegen das Vordringen des slavischen Elements wehren. Im Slaventum liegt noch jungfräulich unberührte kulturliche Kraft aufgespeichert, mit welcher man vielleicht an der Wende des nächsten Jahrhunderts schon ernstlich wird rechnen müssen. Heute aber stellen die romanischen Rassen gleichsam die Vergangenheit, die germanischen die Gegenwart, die slavischen — vielleicht — die Zukunft dar.

Die an der Wende dieses Jahrhunderts allüberall hervortretende Ueberlegenheit des germanischen Bestandteils unseres Kultursystems, auf welche sich der Rechtstitel seiner Vorherrschaft gründen soll, bedeutet natürlich nicht Unterdrückung oder gar Aufsaugung der beiden anderen Hauptbestandteile. Die romanischen Völkergruppen haben das gleiche Anrecht auf Behauptung ihrer Eigenart, wie die germanischen und slavischen. Es wäre schlimm um unsere Kultur bestellt, falls eine der drei gleichberechtigten, wenn auch kulturlich nicht ebenbürtigen Völkergruppen darauf ausginge, die beiden anderen zu überwältigen. Denn abgesehen davon, daß die Natur selbst durch Klima und Bodenbeschaffen-

heit schon ihr Veto dagegen eingelegt hat, daß aus Romanen oder Slaven jemals Germanen werden könnten, sehen wir den Hauptvorzug gerade unseres Kultursystems in der volklichen Differenziertheit, in den fein abgestuften Schattierungen nationaler Besonderheiten, in der Buntheit und Mannigfaltigkeit individueller Spielarten.

Das westeuropäisch-amerikanische Kultursystem ist zum Glück kein homogener Urbrei, keine undifferenzierte staatliche Einheit, wie z. B. das chinesische, sondern im Gegenteil das differenzierteste Kultursystem, welches die Weltgeschichte jemals gezeitigt hat. Und gerade in seiner Differenziertheit, aus welcher sich ein unvergleichlicher Reichtum an scharf ausgeprägten Einzelpersönlichkeiten wie Volksindividualitäten ergibt, liegt das Geheimnis seiner weltbezwingenden Kraft. Unser Kultursystem hat die Weltherrschaft errungen, nicht trotzdem die einzelnen Angehörigen desselben vielfach zu freien Persönlichkeiten geworden sind, was bei keinem rivalisierenden Kultursystem der Fall ist, sondern gerade weil sie es geworden sind. Auf die Gefahren, welche dieses Ueberquellen von Individualitäten in sich birgt, haben wir oben (Abh. XI, S. 202 ff.) hingewiesen.

Stellt unser Kultursystem, in seiner obersten Spitze zumal, die höchste Staffel erreichbarer und mit dem Gemeinwohl verträglicher persönlicher Freiheit seiner Glieder dar — man denke an Westeuropa und Nordamerika —, so gilt diese Freiheit, als tiefster Sinn unseres Kultursystems, nicht bloß von den Einzelpersönlichkeiten, sondern ebensosehr von den Volksindividualitäten. Jeder künstliche Mischmasch, jede gewaltsame Aufoctroyierung volklicher Eigenart widerspricht dem auf individuelle Freiheit gestellten tieferen Sinn unseres Kultursystems. Gerade im Interesse seiner Weltherrschaft müssen die führenden Geister dieses Kultursystems darauf bedacht sein, daß nationale Besonderheiten nicht brutal vernichtet, sondern sorgsam geschont und konserviert werden. Denn alle großen Kulturen sind, wie ich an anderer Stelle aufgezeigt habe [1]), bisher auf nationalem Boden erwachsen und im unermüdlichen Wettbewerb der einzelnen Klassen innerhalb ihrer Nationen, sowie der einzelnen Nationen untereinander emporgeblüht. Das Kräftespiel eines Volkstums gelangt nur dann zur vollen Entfaltung, wenn die in ihm

[1]) Das Ideal des ewigen Friedens und die soziale Frage. Berlin, Georg Reimer, 1896, S. 24 f.

potenziell aufgespeicherten Energien durch beharrlichen Kampf und rastlosen Wettbewerb entfesselt werden. Die hervorragendsten Veranlagungen einer Nation können jahrhundertelang im Latenzzustande schlummern, wenn sie nicht durch Kampf und Not geweckt und zu energischer Bethätigung getrieben werden. Ein unausgesetztes Ringen der Kräfte innerhalb eines Volkstums ist im kleinen ebenso unerläßlich, wie ein beharrlicher, nie erlahmender Wettbewerb der Nationen untereinander im großen unentbehrlich ist, soll anders jede Nation an ihrer Stelle und im Rahmen ihrer von der Natur vorgezeichneten Mission ihr Bestes und Höchstes leisten. Mag also immerhin der ewige Friede nach außen und innen oberstes Ziel und letzter Sinn der Völkerentwickelung sein: das unfehlbare Mittel, in stufenweiser Vervollkommnung sich diesem Ideal anzunähern, ist und bleibt die sorgsame Pflege und Förderung jener nationalen Tüchtigkeit, die schon Herder anempfohlen hat.

Es hat eben, wie Herder sinnig bemerkt, jedes Volkstum sein eigenes Kriterium des Rechts und seine besondere Formel der Glückseligkeit. Soll dereinst in einer sozialen Weltsymphonie die endlich geglückte Harmonisierung der gesamten Menschheit in mächtigen Accorden ausklingen, so lautet das erste Erfordernis, daß jeder Mitwirkende an diesem von der Menschheit sehnsüchtig herbeigewünschten Weltkonzert ein Virtuose seines Instruments sei. Baß und Flöte, Geige und Cello, Klarinette und Oboe haben als Einzelinstrumente ihre gesonderte Klangfarbe, und es wäre thöricht vom Hautboisten etwa zu fordern, daß er seinem Instrumente Cellotöne entlocke. So kann man von einer Nation nur heischen, daß sie zu jenem erträumten Weltkonzert dasjenige Instrument stelle, und diesem wieder nur solche Töne abgewinne, wie sie sich aus den gesamten Kulturbedingungen des betreffenden Volkstums von selbst ergeben.

„Nur muß der Eine nicht den Andern mäkeln —
Nur muß der Knorr den Knubben hübsch vertragen —
Nur muß ein Gipfelchen sich nicht vermessen,
Daß es allein der Erde nicht entschossen.

Lessing, Nathan.

Sollen daher dereinst, wie Sanguiniker träumen, nach Jahrzehnten, oder wie Choleriker vermeinen, nach Jahrenmyriaden alle diese Instrumente in jener Weltkantate zusammenwirken, deren Grundtext „zum

ewigen Frieden" lautet, so muß zunächst jedes Volkstum zum neidlos anerkannten Künstler *seines* Instrumentes herangebildet werden.

Sollen nun die germanischen Völkergruppen im 20. Jahrhundert die ihnen augenblicklich zugefallene Führung nicht bloß antreten, sondern auch mit Erfolg behaupten, so muß sich ihre nunmehr zu inaugurierende Weltpolitik vor jenen Fehlern hüten, an denen ihre Vorgänger gescheitert sind, und diese Fehler sind: *romantischer Mysticismus und nationaler Größenwahn.*

Die Abhandlungen „Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem", „Gedankenanarchie" und „Gefühlsanarchie" (XI, XVI und XVII) verfolgten den Zweck, diese Fehler aufzudecken und in ihrer ganzen Verderblichkeit für unser Kultursystem bloßzulegen. Gerade weil wir die rhythmische Aufwärtsbewegung der germanischen Kulturformen durchgängig festgestellt haben, mußten wir unsere warnende Stimme gegen das Eindringen von Romantismus, Dekadenz, krassem Individualismus und Mysticismus an der Wende des Jahrhunderts erheben. Discite moniti. Die Geschichte als Lehrmeisterin ist reicher an negativen, also abschreckenden Beispielen, als an positiven, vorbildlichen. An den dort gerügten Fehlern kranken die romanischen Kulturen und siechen zusehends dahin. Das diene den aufstrebenden germanischen als Warnungssignal dafür, daß sie unweigerlich dem gleichen Schicksal anheimfallen müssen, wenn sie sich von diesen Fehlern nicht freizuhalten verstehen werden. Es könnte alsdann die Vorherrschaft weit früher von den germanischen auf die slavischen Völkergruppen übergehen, als es unserem Kultursystem zuträglich sein dürfte.

Ebenso verhängnisvoll wie krasser Individualismus, Dekadenz und romantischer Mysticismus wäre nationaler Größenwahn. Die Führung unseres Kulturkreises übernehmen heißt eben nicht, die gleichberechtigten romanischen und slavischen Völkergruppen völlig hintansetzen oder gar eliminieren wollen. Die germanischen Völkergruppen sind, ungeachtet ihres Uebergewichts, nichts mehr, als die augenblicklichen *Dirigenten* im Weltorchester unseres Kultursystems. Die Direktion hat zwar gewechselt, aber das Orchester ist doch im wesentlichen das gleiche geblieben. Daß die einen heute die zweite Geige spielen, welche ehedem die erste inne hatten, ist kein ausreichender Grund dafür, sie gar nicht mehr mitspielen zu lassen. Ein einsichtiger Dirigent wird im Gegenteil aus *jeder* Instrumentengruppe ihr Bestes hervorzulocken wissen.

Unser Kultursystem stellt eben *eine* große Symphonie dar, in

welcher jeder Teil an seinem Ort und nach Maßgabe seiner Kraft vollauf Berechtigung hat. Die Spaltung unseres Kultursystems in drei Haupttypen, zu welchen sich noch einzelne Nebentypen, wie die Magyaren z. B., gesellen, bedeutet eben nicht generische, sondern nur spezifische Verschiedenheit. Der westeuropäisch-amerikanische Kulturkreis stellt als Haupterbe der antiken hellenisch-jüdisch-römischen Kultur eine kulturliche Einheit dar, deren gesonderte Teile sich zum Ganzen nur verhalten, wie etwa die Gliedmaßen zum Körper. Kopf und Herz, Hände und Füße, Augen und Ohren haben je ihre besondere Funktion, und erst in ihrer Gesamtheit stellen sie den menschlichen Körper dar. Das Zusammenwirken einzelner Teile zu einem gemeinsamen Ganzen nennt man einen Organismus. In diesem Sinne und nur in diesem, bedeutet unser Kultursystem einen besonderen Organismus, der sich im Kampfe ums Dasein gegenüber den anderen gleichgearteten Organismen, d. h. Kultursystemen zu behaupten sucht.

Der Kopf dirigiert nun zwar alles; aber deswegen darf er noch nicht den Größenwahn nähren, alles zu sein. Denn ohne Augen und Hände oder gar losgetrennt vom Rumpf, bedeutet er nichts. Ohne Bild gesprochen: Die führenden Völkergruppen unseres Kultursystems dürfen nicht dem verhängnisvollen chauvinistischen Dünkel anheimfallen, welchem die romanischen vielfach erlegen sind, als ob nämlich ihre Spielart unseres Kultursystems das Kultursystem wäre. Die germanischen Völkergruppen sollten nicht übersehen, daß sie selbst wieder in eine Reihe bedenklich voneinander abweichender Varietäten gespalten sind. Skandinavien und Deutschland, England und Amerika, Holländer und Vlämen können, ihrer Stammesverwandtschaft ungeachtet, unter Umständen tiefergehende politische und soziale Gegensätze aufweisen, als Romanen und Germanen, Slaven und Magyaren, welche ja im Dreibund z. B. politisch ebenso zusammengehen, wie im Zweibund Romanen und Slaven.

Die Stammes- und Sprachgemeinschaft mag ja ein sehr wesentliches Agens des Zusammengehens sein — die Interessengemeinschaft ist und bleibt doch immer das wesentlichste. Ja, die Geschichte, und die der Germanen insbesondere, ist an Stammesfehden unvergleichlich reicher, als an Kriegen mit fremden Kultursystemen. Welf und Waiblingen haben Jahrhunderte deutscher Geschichte ausgefüllt. Und selbst heute ist im Deutschen Reich der Urgegensatz von Nord und Süd noch lange nicht ausgeglichen.

Ueberschaut man nun die geschichtlichen Tendenzen des ablaufenden Jahrhunderts von ihrer politischen Seite, so zeigen sie dem betrachtsamen Zuschauer allesamt die gleichen, in rhythmischen Parallelerscheinungen wiederkehrenden Züge: die sich ausbauende und zu immer schärferem Ausdruck gelangende Nationalidee. Wie das 18. Jahrhundert politisch die vollständige Auflösung des Feudalstaates und der versteinerten Ständegliederung unter einseitiger Betonung des Kosmopolitismus bedeutete, so können wir das 19. als die Anbahnung und allmähliche Konsolidierung der großen Nationalstaaten unter ebenso einseitiger Hervorkehrung der Nationalidee bezeichnen. Das Deutsche Reich und das Königreich Italien sind solche typische Beispiele nationaler Unifizierung. Dem Nationalstaat wohnt eben der soziologische Vorzug inne, daß er den Stammesfehden ein entscheidendes Ende bereitet. Die politische Aufgabe des 19. Jahrhunderts, den Feudalstaat des Mittelalters und den Absolutismus des 18. Jahrhunderts durch einen nationalisierten Rechtsstaat zu überwinden, ist in großen Zügen gelöst. Die Stammesfehden zwischen deutschen Duodezfürsten sind ebenso von der politischen Tagesordnung abgesetzt, wie die zwischen den kleinen italienischen Staatengebilden und Städterepubliken. Die wildesten politischen Widersacher von ehedem leben heute als freundnachbarliche Provinzen im stillsten Gottesfrieden nebeneinander. Die Nationalidee war das einigende Band, welches die Stammesfehden bezwungen und die einstmaligen rivalisierenden Bruderstämme zu gemeinsamer Mitarbeit verknüpft hat. Das Vorherrschen der Nationalidee, wie es besonders die zweite Hälfte des scheidenden Jahrhunderts charakterisiert, hat die Pacifizierung der Stammesfehden zuwege gebracht. Jede Idee hat nun für die Menschheit den Wert ihrer Leistungen. Die Nationalidee hat unserem Kultursystem Hervorragendes geleistet; sie hat die einheitliche Gliederung der Bruderstämme bewerkstelligt, Widerstrebendes zusammengekittet, jahrhundertealte politische Feindschaften gebannt. Und so erweist sich denn die Nationalidee, welche dem abschließenden Jahrhundert das politische Gepräge verleiht, als eine der fruchtbarsten, heilsamsten Ideen des Menschengeschlechts. Wenn nämlich die Engländer mit ihrem weisen Ausspruch: charity begins at home das Richtige treffen, so hat die politische Karitas bei Stammesbrüdern zu beginnen. Erst müssen die Bruderstämme pacifiziert sein, bevor man an eine Pacifizierung unseres ganzen Kulturkreises im Ernste denken kann.

Hier nun stoßen wir auf die politischen Aufgaben des 20. Jahrhunderts. In unserem Uebergange von einer engen Nationalpolitik zu einer umfassenden Weltpolitik hat das 20. Jahrhundert folgende politische Syntheſe zu vollziehen. War das 18. Jahrhundert vorwiegend kosmopolitisch gestimmt und das 19. national gerichtet, so soll das kommende Jahrhundert die Auswüchse sowohl des einseitigen Kosmopolitismus wie die des einseitigen Nationalismus gleich sehr beschneiden, um seine politischen Aufgaben in einer Pacifizierung des westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems, in der Begründung also einer Kulturaristokratie zu suchen, welche sich kein geringeres Ziel steckt, als die sich anbahnende Suprematie unseres Kultursystems bewußt auszugestalten und bis in die äußersten Konsequenzen durchzuführen. Das politische Ideal des 20. Jahrhunderts kann, nach allen Anzeichen zu schließen, kein anderes sein, als die Weltherrschaft unseres Kultursystems.

Zur zielbewußten Durchführung dieser dem 20. Jahrhundert zufallenden politischen Syntheſe ist jedoch ein Doppeltes erforderlich: ein Negativum und ein Positivum. Die negative Leistung besteht in einer radikalen Ausscheidung der extremen Forderungen, sowohl des Kosmopolitismus als auch des Nationalismus. Wie wir in einer früheren Betrachtung gezeigt haben, daß Universalismus und Individualismus ihre Karikaturen haben, so gilt dies auch von Kosmopolitismus und Nationalismus. Die Karikatur des Kosmopolitismus heißt Vaterlandslosigkeit, die des Nationalismus Monroedoktrin (Amerika den Amerikanern, Frankreich den Franzosen). Beide Extreme würden, zur Herrschaft gelangt, unser Kultursystem vernichten, national atomisieren. Statt also, wie es der offenbare Sinn der Geschichte ist, durch das in sich geschlossene europäisch-amerikanische Kultursystem die Weltherrschaft zu erringen, würden wir, falls jene extremen Bestrebungen zum Durchbruch gelangen sollten, in den gegeneinander abgeschlossenen Kulturformen sogar die Herrschaft über uns selbst verlieren. Führt der extreme Individualismus, wie wir früher gezeigt haben, zur Anarchie, so hätten extremer Kosmopolitismus oder Nationalismus eine vollständige Zersetzung unseres Kultursystems zur unausbleiblichen Folge.

Statt des „viribus unitus“, durch welches wir bisher unsere ersten Schritte zum Antritt der Weltdiktatur in Ostasien gethan haben, würde, bei einem etwaigen Pyrrhussiege der Monroedoktrin, Ostasien der tertius gaudet sein. Was unserem Kultursystem weltbezwingende Macht

verleiht, ist geschlossenes Vorgehen, planmäßiges Zusammenarbeiten, solidarisches Zusammenhalten und ebenso kluge wie energische Organisation. Wie unsäglich kleinlich wäre nun ein gegenseitiges Hadern um Lappalien, wo es gilt, eine Welt aufzuteilen!

Das Positivum nun, welches das anbrechende Jahrhundert politisch zu erstreben haben wird, nachdem es seine negative Leistung, die endgültige Ueberwindung der politischen Extreme von Kosmopolitismus und Nationalismus im Schoße unseres Kulturkreises vollzogen haben wird, heißt: Kulturstaatenbund. Ginge es nach den einseitigen Kosmopoliten, so stände uns das chinesische Kultursystem ebenso nahe wie unser eigenes, so daß es unzulässig wäre, es bezwingen zu wollen, und ginge es nach den einseitigen Nationalisten, so ständen uns die verschiedenen Spielarten unseres Kultursystems ebenso fern, wie etwa das chinesische, so daß es widersinnig wäre, sich mit ihnen identifizieren zu wollen. Wir Intellektualisten aber stehen, den Forderungen der aristotelischen μεσότης getreu, genau in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen; wir bekämpfen die Ultras von links nicht minder schroff als die von rechts. Unsere Devise, welche wir im beginnenden Jahrhundert zum Schlachtruf aller Gleichgesinnten erheben wollen, heißt Kulturaristokratie. Das Gemeinsame aller Schattierungen unseres Kultursystems ist eben das Vorherrschen der Intelligenz. Wenn wir also unserem Kultursystem die Weltherrschaft sichern wollen, so ist dies gleichbedeutend mit dem prophetischen Wort „und die Erde wird voll sein von Erkenntnis, wie das Wasser die Meere füllt" (Jes. XI, 9). Die Suprematie unseres Kultursystems, welche wir im 20. Jahrhundert vollbewußt und unbeirrt durchsetzen wollen, ist eben nur die Erfüllung dieser Verheißung: die Weltherrschaft der Intelligenz!

Das auszeichnende Merkmal aller Sonderschattierungen unseres Kultursystems ist eben das mehr oder weniger deutliche Hervortreten und Offenbarwerden von Intelligenz. Unser Kultursystem ist gleichsam das Gehirn des Menschengeschlechts, während die anderen Systeme seine niedrigeren Partien darstellen. In unseren Erfindungen und Entdeckungen, in unseren Wissenschaften und Künsten haben wir nicht bloß den Beweis unserer unendlichen geistigen Ueberlegenheit über alle anderen Kultursysteme erbracht, sondern zugleich Mittel zu deren Niederhaltung und Bezwingung gefunden.

Das Geheimnis unserer Ueberlegenheit ruht nicht in unserer Leidenschaftsfähigkeit, überhaupt nicht im Gefühl — denn hierin sind umgekehrt die anderen Kultursysteme *uns* überlegen —, sondern in unserer Einsicht und Ueberlegung, in unseren weitausschauenden Plänen und hochgesteckten Zielen, anders ausgedrückt, in unserer Fähigkeit zu umfassender *Organisation*. Das 20. Jahrhundert soll nun die ihm als Aufgabe überbundene politische Synthese dergestalt vollziehen, daß es dieser Organisationsfähigkeit die Krone aufsetzt. Diese Krone aber heißt: *Kulturstaatenbund*.

Versteht man nämlich unter umfassender Organisation das planmäßige Zusammenwirken verschiedener, unter Umständen sogar einander widerstrebender Kräfte zu einem gemeinsamen Zweck, so würde ein solcher Kulturstaatenbund, welcher durch Vereinigung von England, Amerika, Dreibund und Zweibund behufs Aufteilung Ostasiens auf vertraglichem Wege zustande kommen könnte, die divergierenden Interessen der einzelnen Völkergruppen *innerhalb* unseres Kultursystems dadurch beschwichtigen, daß man sich zu gemeinsamen *größeren* Aufgaben zusammenthut. Statt der kleinlichen Kirchturmpolitik wollen wir im nächsten Jahrhundert große Weltpolitik treiben; statt uns wie bisher wegen einiger Quadratmeilen Landes auf dem Kontinente zu zerfleischen, wollen wir uns in Zukunft über Tausende von Quadratmeilen in Asien und Afrika vertraglich verständigen; statt uns durch Kriege gegenseitig zu schwächen, wollen wir uns durch Verträge wechselseitig stärken. Wie nämlich der wilde Ausbruch des *Gefühls* unter Völkern *Krieg* bedeutet, so heißt die milde Ausstrahlung der *Intelligenz* unter Völkerbeziehungen *Vertrag*. Was die Kriege innerhalb unseres Kultursystems nur unvollkommen *erstrebt* haben, sollen die Verträge innerhalb des künftigen Kulturstaatenbundes vollkommen *erreichen*. Hat nämlich das abgelaufene Jahrhundert in seiner durchgreifenden Nationalisierung der Kulturstaaten die allmähliche Pacifizierung der Stammesfehden nur im großen und ganzen durchgesetzt, so soll der sich im 20. Jahrhundert zur Wirklichkeit durchringende Kulturstaatenbund eine vollständige Pacifizierung nicht bloß der Stammesfehden, sondern der kriegerischen Fehden unter Kulturstaaten überhaupt planvoll und zielsicher durchführen.

Die politischen Aufgaben des anbrechenden Jahrhunderts erscheinen nunmehr, im Lichte der sozialphilosophischen Betrachtung, deutlich vorgezeichnet: Zunächst wird der Uebergang von einer engen, sei es

dynastischen, sei es nationalen Kontinentalpolitik zu einer hohen, das ganze Erdenrund fest im Auge behaltenden Weltpolitik behutsam anzubahnen und sorgsam auszubauen sein. Die Kulturstaaten sollen sich in ihrer Politik nicht mehr in kleinlichen Mittelchen, in gegenseitigem eifersüchtigen Beschnüffeln und Spionieren erschöpfen, sondern unter bewußter Beiseiteschiebung dieser absterbenden Art von beengender Kamarillapolitik eine neue Art von Politik, eine auf vertraglichem Grunde ruhende Weltpolitik inaugurieren. Nicht gegeneinander, sondern miteinander sollen die Kulturstaaten zusammentreten, um sich in gemeinsamer Ueberlegung und weiser Organisation zu den großen, im neuen Jahrhundert unser harrenden politischen Aufgaben zu rüsten. Das politische Hochziel lautet: Weltherrschaft unseres Kultursystems, und das am sichersten diesem Ziele entgegenführende Mittel heißt: Kulturstaatenbund.

II.

Mit der politischen Pacifizierung unseres Kultursystems wäre, selbst wenn sie voll gelänge, doch immer nur halbes Werk verrichtet, wenn ihr Korrelat, die soziale Pacifizierung, nicht mit ihr Hand in Hand ginge. Der politische Friede nach außen bliebe Stückwerk, wenn ihm kein sozialer Friede nach innen entsprechen würde. Das ablaufende Jahrhundert hat nämlich eine neue sozialpsychische Potenz gezeitigt, welche in vorangegangenen Geschichtsepochen kaum rudimentär vorhanden war: das soziale Gewissen.

Es geht heute in unserem Kultursystem schlechterdings nicht mehr an, eine Politik nach außen ohne Rücksicht auf soziale Probleme nach innen zu treiben, einen gesicherten Rechtszustand durch internationale Verträge mit dem Ausland aufrecht zu halten, im Inneren aber gesetzlose Willkür walten zu lassen. Das in der großen französischen Revolution entdeckte, aber erst in der letzten Generation zu vollem Bewußtsein erwachte soziale Gewissen unseres Kultursystems verträgt den Widersinn nicht, daß man nach außen Frieden anstrebe, nach innen jedoch Aufruhr pflanze und nähre. Wie wir zwischen Weltbürgertum und Nationalismus eine Mittellinie gefunden, eine politische Synthese vollzogen haben, welche bei energischer Durchführung eine politische Pacifizierung aller Völkergruppen unseres Kultursystems in Aussicht stellt, so müssen wir hier auf einen Kompromiß ausgehen, der uns eine

soziale Pacifizierung der einzelnen Stände innerhalb eines und desselben Nationalstaates zu gewährleisten vermöchte. Wie nämlich in der Politik Völker einander rivalisierend gegenüberstehen, so in der sozialen Frage Stände. Seitdem nun das soziale Gewissen unseres Kultursystems ungeduldig an jeder Thüre pocht, geht es nicht mehr an, Politik im alten Stile, d. h. ohne Rücksichtnahme auf die soziale Gliederung im Inneren zu treiben. Ebensowenig läßt sich aber die soziale Frage selbst als isoliertes Problem, abgetrennt und losgelöst von der hohen Politik eines Kulturstaates fruchtbar behandeln. Eine Regierung, welche heute hohe Politik treiben wollte, ohne dabei die soziale Frage in Anschlag zu bringen, würde ebenso fehlgreifen, wie die Parteisozialisten durchweg darin sündigen, daß sie die sozialen Probleme ohne jede Rücksicht auf die hohe Politik behandeln. Das neue Jahrhundert wird hier durch eine mit zwingender Notwendigkeit sich aufdrängende Synthese Wandel schaffen müssen, und diese Synthese heißt: Sozialpolitik.

Eine weitausschauende Weltpolitik, wie wir deren Wesen skizziert haben, wird im 20. Jahrhundert auch darin neue Horizonte eröffnen müssen, daß sie die Weltherrschaft unseres Kultursystems nur dann anstrebt, wenn sie zuvor Beschwichtigungsmittel zur Ausgleichung der mit elementarer Macht aufeinander platzenden sozialen Gegensätze im Inneren gefunden hat. Was würde uns auch eine Oberherrschaft über Ostasien dienen, wenn wir uns zu Hause durch Klassenkämpfe innerlich aufreiben sollten! Das Wort: Roma locuta est, nehmen wir in seiner vorkirchlichen, rein geschichtlichen Bedeutung. Die Geschichte Roms spricht zu uns: Rom ist nicht an der Peripherie, sondern im Zentrum zu Grunde gegangen. Die Herrschaft am Mittelmeerbecken war fest gegründet, aber die auf das panem et circenses gestellte soziale Herrschaft im Inneren hat das Imperium Romanum unterwühlt und in seinen Grundfesten erschüttert. Nicht die politische, sondern die soziale Dekadenz hat das imposanteste aller Staatswesen zu Grunde gerichtet.

Der Rückblick auf Rom wie auf die übrigen einstmaligen „Weltreiche" enthüllt uns das, was wir historische „Imperative" genannt haben. Wer diese Imperative versteht und befolgt, wer den Conatus in der Geschichte nicht bloß theoretisch richtig deutet, sondern auch praktisch zur Richtlinie des eigenen Handelns macht, der darf getrost das kühnste aller geschichtlichen Experimente in Angriff nehmen: die wahre und wirkliche Weltherrschaft unseres Kultursystems. Die früheren „Welt-

reiche" befaßten ja nur einen Ausschnitt der Welt, d. h. die Kulturen des Mittelmeerbeckens; heute aber handelt es sich um die vollendete Weltherrschaft, sofern wir nach und nach alle, unseren Planeten bewohnende Menschen unter die Botmäßigkeit unseres Kultursystems bringen wollen.

Achtet daher unser Kultursystem auf den Conatus in der Geschichte, so wird es keine einseitige Weltpolitik ohne das beim heutigen Stande des sozialen Gewissens unerläßliche Korrelat der Sozialpolitik inaugurieren dürfen. Denn die Imperative der Geschichte künden uns vernehmlich genug, daß der soziale Friede im Inneren die Vorbedingung politischer Weltmachtstellung nach außen von jeher war und wohl immer bleiben wird.

Gewiß, die Imperative der Geschichte haben nicht die gleiche Apodikticität, wie die der Naturwissenschaften. Denn diese und nur diese haben es mit Gesetzen, jene bloß mit Tendenzen zu thun; Gesetzen muß, Tendenzen soll man sich unterwerfen. Gesetze gelten immer und ausnahmslos — das ist ihr unabtrennbares Wesen, sonst hören sie auf, Gesetze zu sein und werden zu Regeln degradiert —, Tendenzen aber gelten nur mit mehr oder weniger hoher Wahrscheinlichkeit. Und so lauten denn die Imperative der Naturwissenschaft kategorisch (wenn du Strychnin nimmst, mußt du sterben), die der Sozialwissenschaften hingegen nur hypothetisch (wenn du die soziale Frage aus dem politischen Kalkul ausscheidest, dürftest du scheitern). Und so haftet denn den Imperativen der Geschichte immerdar ein optativischer Beigeschmack an. Wo die Naturwissenschaften herzhaft den Indicativ verwenden, da sprechen die Sozialwissenschaften zaghaft im Aorist; wo jene befehlen, da können diese nur anraten. Aber wehe einem Geschlecht, das diese weisen Ratschläge in den Wind schlägt, das die Tendenzen der Geschichte entweder gar nicht heraushört, oder gar geflissentlich überhört. Die Ratschläge der Geschichte, welche sie uns im Optativ erteilt, sind Klugheitsregeln, die wir befolgen sollen, aber nicht (gleich den Befehlen der Naturgesetze) befolgen müssen. Aber gerade dieses Sollen enthält ein intellektuelles Gebot, das mit gebieterischer Machtstimme an die Intellektuellen unseres Kultursystems ergeht. „Du kannst, denn du sollst," sagt Kant. Tiere müssen, nur Menschen sollen. Soweit wir nun in unserem tierischen Organismus den Gesetzen der Mechanik und Statik unterworfen sind, in unserem

Chemismus und Mechanismus, müssen auch wir, wie die Tiere, bedingungslos gehorchen. Den Imperativen der Geschichte aber, die nur an solche ergehen, die Geschichte *haben*, also an geistig vorgeschrittene Völker, *soll* man sich unterwerfen, weil die Vergangenheit mit ihren Lehren der einzig sichere Weg zur Orientierung über die Zukunft des Menschengeschlechts darbietet,

Wer nun die Tendenzen unseres Zeitalters an der Hand unserer früheren Auseinandersetzungen ermittelt, den Conatus in der Geschichte des 19. Jahrhunderts erforscht hat, der wird sein Ohr vor den Imperativen dieser Geschichte nicht gewaltsam verschließen wollen. Der geschichtliche Imperativ des scheidenden Jahrhunderts aber lautet: *sozialer Friede*.

Daß wir dem sozialen Frieden mit aller uns zu Gebote stehenden Intelligenz und Energie zustreben sollen, wird kein Vernünftiger heute zu bestreiten wagen. Nur über das *Wie* gehen die Meinungen auseinander. Ueber die Wege zum sozialen Frieden stehen, wie bei allen strittigen Fragen, zwei extreme Sozialanschauungen einander kontradiktorisch gegenüber: der absolute Kollektivismus mit *Marx*, und der absolute Individualismus mit *Nietzsche* an der Spitze.

Nicht bloß Bücher, auch Systeme haben nämlich ihre Schicksale [1]). Einzelne philosophische oder nationalökonomische Systeme erobern die Zustimmung der Berufenen im Sturm, um sich hinterher als bloße Blender zu erweisen, andere setzen sich gar nicht oder nur sehr allmählich durch, um dafür später eine um so zähere Langlebigkeit zu entfalten. Der Spinozismus z. B. bedurfte mehr als eines Jahrhunderts, um sich volle Geltung zu verschaffen, zeitigte dafür aber in Lessing, Goethe, Herder und Jacobi, in Fichte, Schelling und Hegel einen gedanklichen Johannistrieb, wie er keinem zweiten System mehr beschieden war. Hegel hingegen leuchtete mit meteorartiger Plötzlichkeit auf, bestrahlte noch bei Lebzeiten alle Auszweigungen der Geisteswissenschaften; aber kaum hatte er die Augen geschlossen, da begann sein Gedankenfeuerwerk zu verkrachen und zu verpuffen. Seine blendende Dialektik, mit welcher er sämtliche Offenbarungsformen des Welt- und Menschengeistes hell und grell beleuchtete, erwies sich gar bald als Scheinwerfer. Seine

[1]) Hier ist meine Abhandlung, Der Sturmlauf gegen den Marxismus, Neue freie Presse, 15. und 16. August 1899, herangezogen.

Schüler suchten zwar nach wie vor das Licht seines Geistes als echt und groß auszugeben, aber sie verwickelten sich dabei in bedenkliche Widersprüche. Die Hegelsche Rechte erklärte dieses Licht als Sonne, das Hegelsche Zentrum nur noch als Mond, die Hegelsche Linke endlich (Strauß, Feuerbach, Marx) gar nur als simplen Fixstern. Ueber diesem Zwiespalt unter den Hegelianern ging das System selbst bald genug in die Brüche. Etwa ein Jahrzehnt nach Hegels Tode — ein Jahrzehnt ist nämlich die durchschnittliche Lebensdauer eines wirksamen „Systems" — wurde auch sein System zu Grabe getragen. Es starb eines natürlichen Todes — an Altersschwäche. Denn länger als ein Jahrzehnt vermag unser raschlebiges, abwechslungslüsternes, in polaren Gegensätzen sich gefallendes Kultursystem bei einer Grundstimmung oder systematischen Grundüberzeugung nicht auszuhalten.

Wie die vierziger Jahre unseres Jahrhunderts den jüngeren Hegelianern, vor allem Feuerbach und Strauß, so gehören die fünfziger den Materialisten (Büchner, Vogt, Moleschott), die sechziger Schopenhauer, die siebenziger Darwin, die achtziger Marx — die neunziger Jahre dieses seinem Ende zueilenden Jahrhunderts gehören endlich Nietzsche an. Daß auf Hegel die Materialisten folgen und auf Marx gar Nietzsche, ist Beweises genug, wie raffiniert die intellektuelle Gourmandise in unserem Kultursystem geworden ist. Gegen gesunde philosophische Kost, wie sie uns etwa die Systeme von Wundt und Lotze darbieten, sind wir nachgerade abgestumpft. Ohne scharfes Gewürz im Geistigen thut's unser verwöhnter Gaumen nun einmal nicht. Systeme müssen heute, um sich Geltung zu verschaffen, prickeln, stechen, ätzen. Je extremer sie sind, desto sicherer ist ihr Erfolg. Entweder ist man heute in Bezug auf philosophische oder nationalökonomische Systeme ganz und gar temperenzlerisch gesinnt, indem man rücksichtlich ernster philosophischer Werke vollständige Enthaltsamkeit übt — und das ist die Regel — oder man verlangt Champagner. Nur so ist es zu erklären, daß auf den spanischen Pfeffer des ultraradikalen Marx, wie man ihn in den achtziger Jahren mit heimlichem Gruseln heruntergewürgt hat, in den neunziger Jahren unseres Säkulums der ultra-reaktionäre Paprika Nietzsches zeitlich gefolgt ist.

Diese Andeutungen dürften uns einen Vorgeschmack der von Hegel und Marx befolgten dialektischen Methode darbieten. Danach entsteht nämlich jedes Positivum, jede Synthese durch eine Negation der Negation.

Wenden wir nun diese Methode auf Marx selbst an, um eine Probe auf sein dialektisches Exempel zu machen, so würde sich folgende Formel ergeben:

Thesis: Marx. Das Universum ist nach Marx einschließlich der geistigen Funktionen in Materie und Bewegung beschlossen. Was in der anorganischen Natur die Bewegung, das bedeutet im sozialen Zusammenleben der Menschen der Klassenkampf. Die Phase dieses Kampfes ist augenblicklich die individualistisch-kapitalistische, welche die frühere Daseinsstufe des Menschengeschlechtes, die urkommunistische Gentilverfassung, als ihr Gegensatzbegriff, abgelöst hat. Aber damit ist der Prozeß nicht abgelaufen, sondern vorerst nur in sein Gegenteil umgeschlagen. Der Negation des Urkommunismus steht die Negation des krassesten kapitalistischen Individualismus gegenüber. Die Synthese heißt: Sozialismus. Dieser saugt die beiden früheren Phasen in sich auf und verknüpft sie zu höherer Einheit. Der Sozialismus acceptiert von der antiken Gentilverfassung das kollektivistische, von der neuzeitlichen differenzierten Gesellschaftsphase, dem Klassenstaate, das kapitalistische Prinzip. Aus der durch den proletarischen Sozialismus zu vollziehenden soziologischen Synthese ergibt sich die Verschmelzung und Ineinsbildung der gegensätzlichen Strömungen von Kollektivismus und Kapitalismus im kollektivistischen Kapitalismus. Der Sozialismus hat somit dem Marxistischen Ideale nach die beiden Hauptkonkurrenten der Weltgeschichte: Herrschende und Beherrschte, Besitzende und Proletarier dadurch bezwungen und ihrem bisherigen welthistorischen Kampfe auf Leben und Tod ein Ende bereitet, daß er die bisherigen Todfeinde zu Compagnons mit unkündbarem Kontrakt zusammengekoppelt hat. Unter der neuen Firma Sozialismus feiern die ehemaligen Todfeinde Kollektivismus und Kapitalismus als Negation der Negation, das heißt als kollektivistischer Kapitalismus ihr Versöhnungs- und Verbrüderungsfest. Und zwar vollzieht sich diese weltgeschichtliche Synthese — Sozialismus geheißen — von selbst, „vermöge des objektiven Ganges der Dinge", da nach der materialistisch-fatalistischen Lehre von Marx die Masse alles, das Individuum gar nichts bedeutet. Sinn der Geschichte ist demnach, wie Marx will, unbedingte Herrschaft der Masse unter schonungsloser Eliminierung der Persönlichkeit.

Antithese: Nietzsche, und mit ihm der religiöse Anarchismus Tolstois, der dialektische Stirners, der politische von Bakunin, Krapotkin

und Reclus, endlich die litterarisch-anarchistischen Salontiroler John Henry Mackay und sein Schildknappe Rudolph Steiner.

In der soziologischen Antithese wird natürlich genau das Gegenteil von dem vertreten, was Marx in der These behauptet hatte. Den Anarchisten aller Schattierungen ist, genau umgekehrt wie bei Marx, die Persönlichkeit alles, die Masse nichts. Einem Nietzsche ist die Geschichte nichts weiter, als der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu gelangen. Während Marx eine absolutistische Herrschaft des Proletariats anstrebt, weiß der Nietzschesche „Uebermensch" nicht genug Hohn über diese „Philosophaster und Bruderschaftsschwärmer" auszugießen. Während für Marx die Arbeiterfrage das Eins und Alles der Soziologie, kurzum die Frage ist, wütet Nietzsche über die Dummheit der Bourgeoisie, daß es eine Arbeiterfrage überhaupt gibt, „über gewisse Dinge fragt man nicht — erster Imperativ des Instinkts". Während endlich Marx die Lösung der Arbeiterfrage in die prophetischen, geflügelt gewordenen Worte kleidet: „Diese Konzentration der Produktionsweise und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateure werden expropriiert," weiß Nietzsche eine weit einfachere Lösung. Man schafft einen „Typus Chinese", denn „will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht".

Schärfer kann die soziologische Antithese wahrlich nicht mehr zugespitzt werden. Marx und Nietzsche bilden in That und Wahrheit die beiden äußersten Pole soziologischer Denkmöglichkeit. Dem extremen Kollektivismus dort steht ein ebenso extremer anarchistischer Individualismus hier gegenüber. Marx stellt alles auf das Gemeinwohl aller, Nietzsche alles auf das Einzelwohl auserlesener Uebermenschen ab. Marx ist, so absonderlich es auch angesichts seines schroffen Materialismus klingen mag, soziologisch-erkenntnistheoretischer Idealist, dem die Gattung Mensch, der Allgemeinbegriff, kurz, die Idee alles bedeutet, Nietzsche hingegen soziologischer Sensualist, dem der Gattungsmensch, der Mensch schlechthin, ein Ekel, ein Widerwille, ein „Gegenargument" ist, und nur der Einzelmensch, und unter diesen wieder nur der Uebermensch, etwas bedeutet. Bei Marx dreht sich alles um den Menschen, bei Nietzsche alles um den Menschen (ihn selbst, beziehungsweise seine Phantasiekreatur, den Uebermenschen). Einzelne Organe der „Modernität", die

ich als die Moniteure der Konfusion bezeichnen möchte, vertreten heute, um das Maß der Ungereimtheit voll zu machen, einen — Nietzeschen Marxismus.

Die Synthese zwischen Individualismus und Kommunismus, wie sie hoffentlich das nunmehr einsetzende 20. Jahrhundert vollziehen wird, liegt freilich anderwärts, als die penny a liners der „Modernität" sie suchen. Auf der Oberfläche freilich, die allein ihnen zugänglich ist, dürfte sie überhaupt nicht zu finden sein. Ehe wir zu einer neuen Synthese übergehen, müssen These und Antithese zuvörderst aufgelöst und kritisch zergliedert werden. Kollektivismus wie Individualismus müssen sich gleich sehr eine in die Tiefe gehende Erörterung und bohrende Untersuchung über ihre psychologischen, erkenntnistheoretisch-logischen und soziologischen Grundvoraussetzungen gefallen lassen, bevor man zu einer wissenschaftlich zulässigen Synthese übergeht.

Um Marx und Nietzsche zu überwinden, bedarf es zunächst eines kritischen Sturmlaufes auf die eiserne Feste des Marxismus. Mit der nur aus phantastischem Schilfrohr flüchtig gezimmerten, nach der erprobten Methode der Nürnberger Spielwaren kokett aufgebauten Bastille des Nietzschetums werden wir alsdann bald genug fertig. Dieses Sturmrennen gegen Marx ist nun die Signatur der Nationalökonomie und Sozialphilosophie der Gegenwart. Anton Menger in Wien, „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag", 2. Auflage, Stuttgart 1891, eröffnete anfangs der neunziger Jahre den Reigen der antimarxistischen Professorenlitteratur. Durch sorgfältiges Studium insbesondere der früheren nationalökonomischen Litteratur gelang ihm der überraschende, von der Wissenschaft inzwischen durchwegs rezipierte Nachweis, daß die verblüffende Originalität der wissenschaftlichen Hauptpositionen von Karl Marx, welche in den achtziger Jahren die hervorragendsten Nationalökonomen — Schäffle, Schmoller, Wagner — mächtig gefesselt und im Banne gehalten hatte, bei schärferer geschichtlicher Analyse bedenklich zusammenschrumpfe. Menger hat bewiesen, daß Marx die (auf dem Kontinente weniger bekannten) englischen Oekonomen Hall, Godwin und Thompson mit Erfolg gelesen und auf sich hat wirken lassen. Während aber Menger vorwiegend die Originalität des Marxismus bemängelt, das System selbst hingegen mit einer gewissen Schonung behandelt, hat Julius Wolf in seinem „System der Sozialpolitik" (1892) es gewagt, dem System selbst mit gewichtigen, zu Anbeginn stark

angefochtenen, aber jetzt zu immer größerer Anerkennung und Aneignung gelangenden Gründen kräftig zu Leibe zu rücken. Aus dem litterarisch-kritischen Sturme, den das Wolfsche Buch bei seinem Erscheinen allenthalben entfesselt hat, mag man entnehmen, wie zentnerschwer die mystisch gewordene wissenschaftliche Autorität von Karl Marx noch Ende der achtziger Jahre auf der nationalökonomischen Gelehrtenzunft lastete. Es folgen nunmehr die Angriffe auf das nationalökonomische und philosophische System von Karl Marx Schlag auf Schlag. Der Sturmlauf gegen Marx wird auf der ganzen Linie der deutschen Katheder eröffnet. Von Leipzig aus begann P. Barth schon 1890 seine Marx-Kritik. Einer meiner Schüler, L. Weryho, behandelt, in kritischem Sinne, Marx als Philosophen, 1894; ein anderer, Ch. Schitlowsky, veröffentlicht 1895 eine Serie von Abhandlungen: „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus", worin vornehmlich die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Marxismus als unzulänglich aufgedeckt werden. Ein Jahr darauf richtet der Hallenser Pandektist, Rudolf Stammler („Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialpolitische Untersuchung", 1896) sein schweres erkenntnistheoretisches und rechtsphilosophisches, A. v. Wenckstern, „Marx", 1896, sein nationalökonomisches und ethisches Geschütz gegen den Marxismus. Gleichzeitig erscheint die vortreffliche kritische Studie v. Böhm-Bawerks, „Zum Abschlusse des Marxschen Systems (Staatswissenschaftliche Arbeiten für K. Knies, 1896). Von nationalökonomischer Seite mühen sich ferner G. Adler, E. Lange, Gerlach, Diehl und Sombart um eine kritische Auslegung von Marx' „Kapital", zu welcher das Erscheinen des dritten Bandes desselben den willkommenen Anlaß bot. K. Jentsch, „Weder Kommunismus noch Kapitalismus", 1896, versucht eine Mittelstellung zwischen Wolf und Marx einzunehmen. Das Jahr 1897 bringt meine „Sozialphilosophie", welche sich S. 378 bis 407 unter Uebergehung der bisher vorgebrachten Argumente gegen den sozialethischen Unterbau des Marxismus richtet. Zugleich erscheint Paul Barths „Philosophie der Geschichte als Soziologie", welche, wie überhaupt, so auch gegen Marx an Bitterkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Im Jahre 1898 schließt der Russe L. Slonimsky seine auch ins Deutsche übertragene Artikelserie gegen den Marxismus ab. Das Jahr 1899 vollends brachte uns Dr. Paul Weisengrüns „Das Ende des Marxismus", Ed. Bernsteins lärmschlagendes Buch: „Die Voraussetzungen des Sozialismus

und die Aufgaben der Sozialdemokratie", endlich und insbesondere das groß angelegte, auf umfassenden Studien und liebevollem Versenken in den Gegenstand beruhende Werk Professors Th. G. Masaryks: „Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, Studien zur sozialen Frage."

Der bibliographische Abriß über die kritische Marx-Litteratur der neunziger Jahre dient nur dem Nachweise, daß wir uns augenblicklich in einem vollen wissenschaftlichen Sturmlaufe gegen den Marxismus befinden. Nationalökonomie wie Sozialphilosophie stehen an des Jahrhunderts Wende offensichtlich unter dem Sternbilde der Marx-Kritik. Dem Kenner der Geistesgeschichte der mit diesem Jahrhundert abschließenden wissenschaftlichen Generation offenbart sich nämlich rücksichtlich der Stellung der deutschen Katheder zu Marx folgende deutlich nuancierbare Klimax: In den siebziger Jahren, als die Sozialdemokratie noch ein wissenschaftliches Rührmichnichtan bildete und von den Professoren wie der politische Aussatz scheu gemieden wurde, da erwähnte man Marx wissenschaftlich überhaupt noch nicht, und wenn es aus ohngefähr oder widerwillig doch geschah, so mußte alles, was Marx sagte, unbesehen falsch sein, bloß weil er es gesagt hatte. In den achtziger Jahren, als Marx durch die Kritiken von Schäffle, Schmoller, Wagner und Karl Menger zu wissenschaftlichem Ansehen gelangt war, da umgab ihn der Nimbus des Mysteriösen, des orakelhaft Unfehlbaren, und da mußte — für seine Anhänger zumal — umgekehrt alles wahr sein, was Marx vorgetragen hatte, weil es Marx sagte. In den neunziger Jahren endlich wird Marx entmystifiziert, des sagenhaft gewordenen wissenschaftlichen Glorienscheins entkleidet. Heute sind wir endlich so weit, daß wir Marx gegenüber das Pathos der kritischen Distanz anschlagen dürfen; heute gilt seine Lehre weder für falsch, bloß weil sie Marx vorgetragen hat, noch für wahr, weil Marx seine drückend gewordene Autorität für sie in die Wagschale gelegt hat, sondern wir haben uns, dank des kritischen Sturmlaufes gegen den Marxismus, zur sachlich kühlen Würdigung desselben durchgerungen. Wir können heute unbefangen eine Lehre für wahr erklären, auch wenn sie von Marx vertreten wird, aber auch für falsch, trotzdem er sie vertritt.

Diesen kühlen, wissenschaftlich einzig zulässigen, weil einzig fruchtbaren Standpunkt nimmt z. B. das vorgenannte Masarykische Buch gegenüber der Philosophie und Nationalökonomie der Dioskuren Marx

und Engels ein. Ihm ist es nur darum zu thun, den Marxismus als „philosophisches und soziologisches System" darzulegen. Zu diesem Behufe entwickelt er zunächst die Marx-Engelssche Erkenntnistheorie und Metaphysik — unstreitig die schwächsten Punkte des Marx-Engelsschen Lehrgebäudes. Hier wird das Verhältnis zu Hegel und seiner dialektischen Methode im ganzen richtig herausgearbeitet, das zu Feuerbach besser und überzeugender herausgestellt, als dies in der bisherigen Litteratur geschehen ist. Die Beziehung zu Comte und dem französischen Positivismus wird richtig gewürdigt und dabei treffend auf den Umstand hingewiesen, daß der Fetischcharakter der Ware bei Marx der fetischistischen Geschichtsepoche in der Sozialphilosophie Comtes nachgebildet ist (S. 35); endlich wird der Hinweis auf eine innere Verwandtschaft des Marxismus mit der Schopenhauerschen Willensmetaphysik als neues Moment eingeführt. Vollen Beifall zolle ich der philosophischen Grundüberzeugung des Masarykschen Buches, daß Marxens Fehler, wie unser aller philosophischer Fehler darin zu suchen ist, daß wir alle mit Hume noch nicht abgerechnet haben. Wenn die sozialistischen Kantianer von der Farbe Konrad Schmidts heute die neukantische Parole ausgeben: „Zurück auf Kant!", und Bernstein korrigierend ausruft: „Zurück auf Albert Lange!", so stimme ich Masaryk vollkommen bei, wenn er in den mannigfaltigsten Variationen den Ruf erschallen läßt: „Zurück auf David Hume!"

Soll jene Synthese zwischen Individualismus und Kollektivismus, zwischen Staat und Persönlichkeit, zwischen Gattung und Spezies, wie Masaryk sie neuerdings versucht und wie ich sie in meiner „Sozialphilosophie" anstrebe, ganz gelingen, so haben wir vorerst eine alte Schuld abzutragen. Mit Hume haben wir alle eine immer noch unliquidierte Rechnung zu begleichen. Wir lebten in dem Wahne, Kant habe sie voll entrichtet. Jetzt stellt sich heraus, daß Kants Kritizismus nur eine Abschlagszahlung, aber noch lange keine restlose Abrechnung mit Hume war. Soll uns das 20. Jahrhundert ein neues philosophisches Conto eröffnen, so muß zuvörderst der alte Saldo an Hume auf Heller und Pfennig erkenntnistheoretisch abgetragen werden, sonst verdienen wir keinen philosophischen Kredit.

Schade, daß Masaryk diese Saite seines Denkens nur anklingen, aber nicht ausklingen läßt. Hierauf hätte die erkenntnistheoretische und metaphysische Marx-Kritik abgestellt werden müssen. Marx hat zwar

von Feuerbach und Comte gelernt, aber übersehen, daß sie beide Enkelschüler Humes sind. In Hume wurzelt die positivistische Denkweise aller vorgeschrittenen Denker unseres Zeitalters. Es ist darum nicht abzusehen, warum man es heute nicht wagen dürfte, dem auf deutschen Kathedern augenblicklich sich regenden und mit kräftigem Flügelschlag ausgreifenden Neu-Hegel- und Neu-Fichtetum einen energischen Neu-Humismus mit vollbewußter Entschiedenheit entgegenzusetzen.

Naturalismus, Amoralismus, Primitivismus, Historismus, Darwinismus, Evolutionismus geben sich in Marxens Kopf — ergänzt durch Engels Herz — ein zartes Stelldichein; sie führen in bacchantischen Anwandlungen einen Reigen auf, und das Tollste dabei ist, daß Hegel die Musik zu diesem Tanze gegen das goldene Kalb machen muß. Es erleidet nämlich auch nach Masaryks Darstellung keinen Zweifel, daß die dialektische Methode Hegels nach wie vor das wissenschaftliche Rückgrat des Marxismus bildet. Was ist aber diese dialektische Methode, welche das Geheimnis der Weltsymphonie nach dem triadischen Rhythmus, dem Dreivierteltakt von Thesis, Antithesis und Synthesis (Ansich, Fürsich, Anundfürsich) zu enthüllen vermeint, anderes als die begleitende Musik zu jenem Weltdrama, welches nach Hegel der Logos ersann und unter eigenem Beifall (πάντα καλὰ λίαν) zur verewigten Darstellung bringt? Und Marx singt nur eine andere Arie in diesem Hegelschen Weltmusikdrama. Sein Materialismus wird dialektisch; er überträgt die allgemeinen Bewegungsgesetze der Naturwissenschaft auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaft (S. 57). Aber aus dem Dreivierteltakt kommen wir auch hier niemals hinaus. Ob wir nun „Rheingold" oder „Bärenhäuter", Richard oder Siegfried Wagner, also Hegel oder Marx hören — einerlei, Wagnersche Musik ist und bleibt es. Genau so verhält sich's mit Hegel, diesem Wagner der Metaphysik; der Marxsche Text ist ein anderer, aber die Melodie bleibt die gleiche.

Philosophischer Wagnerianer ist Marx auch in seinem Dogmatismus. Wenn Masaryk auch des Guten etwas zu viel thut, indem er findet, „der Papst ex cathedra ist kaum dogmatischer" als Marx und Engels (S. 63), so teilt doch Marx jenen echt Wagnerschen Unfehlbarkeitsdünkel, der allen Genies an Einseitigkeit eigen zu sein pflegt. Und wenn Marx die ganze Schale seines Zornes — und diese ist weder klein noch auch nur halb gefüllt — gegen alle Ideologen ausgießt, so ist dies die einzige,

freilich unbewußte Selbstkritik, deren Marx fähig war. Denn er selbst, Marx, war, wie Masaryk wiederholt (S. 76, besonders glücklich S. 516) betont, Ideolog durch und durch, oder, wie ich hinzufügen möchte, ein Metaphysiker bis in die Fingerspitzen hinein. Marx würgt an Hegel, aber es gelingt ihm bei aller Kraftanstrengung niemals, den Hegelianismus in sich zu erwürgen.

Der Haupttrumpf Masaryks, der nicht nur Marx und Engels, sondern die gesamte über sie erschienene, kaum übersehbare Broschürenlitteratur genau kennt, besteht darin, daß er gegen Marx die für diesen starren, von der eigenen Unfehlbarkeit durchdrungenen Dogmatiker einzig in Betracht kommende Autorität ausspielt: Marx selbst. Auf Grund genauer Einsicht in die Chronologie der Schriften und zerstreuten Aufsätze von Marx und Engels werden die Selbstwidersprüche dieser beiden Evangelisten des Sozialismus schonungslos aufgedeckt. Mit besonderer Vorliebe wird der dritte Band des „Kapital" gegen den ersten ins Feld geführt und durchwegs gezeigt, daß Marx wie Engels je länger desto ausgesprochener sich gehäutet, gemildert, accommodiert und auf ein Auskommen mit dem sozial nun einmal Gegebenen eingerichtet haben. Und wenn es richtig ist, wie in Arbeiterkreisen vielfach geglaubt wird, daß Lassalle, Marx und Engels die Apostel des „neuen Glaubens" und das „Kapital" das „neue Evangelium" ist, so ist Masaryk der David Friedrich Strauß dieses „neuen Evangeliums". Seine „Evangelienkritik" ist vielfach abschließend. Der Sozialphilosoph der Sozialdemokratie, Herr Cunow, der sich in der „Neuen Zeit" mit Stammler und meiner „Sozialphilosophie" bereits auseinandergesetzt hat, wird ein saures Stück Arbeit haben, alle Argumente voll zu entkräften, welche Masaryk teils aus der vorangegangenen Marx-Kritik gesammelt und glücklich zusammengestellt, teils aus Eigenem beigebracht hat. Die eingefleischten Marxisten, denen jüngst einer der besten aus ihren Reihen, Ed. Bernstein, in die Flanke gefallen ist, werden gut thun, sich ernstlich ihrer Haut zu wehren, ansonst das nächste Jahrzehnt wissenschaftlich über den orthodoxen Marxismus zur Tagesordnung übergehen wird. Möchten sie des Wortes eingedenk sein, das ich ihnen in der „Sozialphilosophie" (S. 438 f.) zugerufen habe: Das intellektuelle Wachstum der sozialdemokratischen Partei steht im umgekehrten Verhältnis zu ihrer geographischen Ausbreitung. Seit Engels Tode — welche geistige Leere! Millionen Stimmzettel — nur kein Mann! Eine erkleckliche Anzahl achtbarer

Köpfe — nur kein Kopf ...., während sie sonst allem Autoritätsglauben grundsätzlich den Krieg erklären, sind sie inkonsequent genug, ihrem sozialen Heiligen — Marx — eine unbedingte Autorität einzuräumen.... Wenn Marx selbst ein Revolutionär gegen die ganze menschliche Gesellschaft sein durfte, warum soll es da ein Verbrechen sein, gegen Marx zu revolutionieren?

Der wissenschaftliche Sturmlauf gegen den Marxismus ist nun einmal im Gange und nicht mehr aufzuhalten. Die deutsche Sozialdemokratie wird sich nicht bloß politisch — sie wird sich auch wissenschaftlich häuten müssen, will sie anders ihre logische Existenzberechtigung nicht riskieren. Wie wir das eherne Lohngesetz Lassalles endgültig zum alten Eisen geworfen haben, so wird es der Mehrwertstheorie, der Verelendungstheorie, der Zusammenbruchstheorie, diesen drei Stöcken des Marxistischen Gedankengebäudes, unweigerlich ergehen: das Fundament hingegen, die ökonomische Geschichtsbetrachtung, wird bleiben, wenn sie auch ihre einseitige Ausschließlichkeit nach und nach einbüßen wird. Das „dialektische Rückgrat" des Marxismus, die Hegelsche Widerspruchslogik, muß aus dem System wieder entfernt werden. Bernstein gibt es vollkommen preis, ja er sieht wesentlich in dieser Methode die Krise des Marxismus.

In unserem Ringen nach einer sozialen Weltanschauung, wie es das Charakteristikum des scheidenden Jahrhunderts ist, müssen wir einen neuen Weg einschlagen. Die beiden Wege, welche Marx und Nietzsche uns gewiesen, erweisen sich bei kritischem Zusehen als ungangbar, als verhängnisvolle Irrpfade. Marx und Nietzsche müssen erst kritisch überwunden werden, bevor die neue Synthese, die sich augenblicklich anbahnt, spruchreif wird. Und deswegen begrüßen wir den Sturmlauf gegen den Marxismus als klärendes Ereignis. Erst lasset uns unsere Toten begraben, bevor wir an neues Leben denken. Nicht als ob das Masarykische Buch eine Leichenrede oder gar die Leichenrede auf den Marxismus darstellte! Die Festung des Marxismus ist durch Masaryk bedroht, aber noch lange nicht erstürmt. Wir wollen im Gegenteile abwarten, mit welcher Bravour das zusammengeschmolzene Häuflein der theoretischen, orthodoxen Marxisten — Kautsky, Cunow, Plechanow, Zetkin, Luxemburg — den Angriff Masaryks zurückschlagen wird. Denn daß es sich — jetzt schon — ergeben wird, ist nicht zu erwarten. Es hat noch zu viel Proviant aus der Marx-Engelsschen Nachlassenschaft.

Der Stil Masaryks ist — für ein so ernstes, gelehrtes Werk zumal — nicht selten zu salopp, zu burschikos, zuweilen geradezu trivial. Wie heben sich da die Citate aus Marx stilistisch ab! Hier erscheint jeder Satz mit souveräner Sicherheit wie aus Quadern gemeißelt; Masaryk hingegen ist bald schwülstig, bald banal, stellenweise wundervoll antithetisch zurechtgestutzt, dafür aber häufig genug unverzeihlich nachlässig, voller Wiederholungen und beleidigend alltäglicher Wendungen. Wenn man gegen einen Marx schreibt, zieht man sich Galatoilette an. Einem solchen Gedankenheros, welcher Marx ungeachtet der Kritik Masaryks ist und für alle Zeiten bleibt, tritt man in strammer Haltung, wohlgerüstet und bis auf die Zähne gewappnet, nicht aber in Schlafrock und Pantoffeln entgegen!

Diese Aeußerlichkeiten hindern mich indes nicht, Masaryk in unserem gemeinsamen Sturmlauf gegen den Marxismus als bedeutsamen Bundesgenossen willkommen zu heißen. Wenn auch bei ihm das Wort zutrifft, daß weniger in diesem Falle mehr gewesen wäre, so ist das Viele, das er zur Marx-Kritik beiträgt, auch qualitativ wertvoll. Und schließlich kommt es bei einem gemeinsamen Sturmlauf herzlich wenig darauf an, ob die Uniform des Mitstreiters knapp und adrett, oder — horribile dictu — schief sitzt, oder gar stellenweise verschlissen und unpräsentabel sich ausnimmt, wenn der Kamerad nur gut schießt, und das thut Masaryk. Er zielt vortrefflich und trifft zuweilen ins Schwarze.

Ein glücklich geprägtes Wort Masaryks lautet „Das Marxsche ‚Kapital' ist die ökonomische Transskription des Faustischen Mephisto" (S. 516). Gewiß hat Marx so gut seine Vorläufer wie der Goethesche Faust. Aber ebenso wie Goethe dem Faustproblem die vollendetste poetische Fassung gegeben hat, so stellt Marx' „Kapital" die wissenschaftlich adäquateste Form des ökonomischen Faustproblems dar. In den beiden Denkertypen: Nietzsche und Marx, spiegeln sich nun die soziologischen Urgegensätze von Persönlichkeit und Gattung, von Individualismus und Kommunismus, am reinsten wieder. Das scholastische Universalienproblem: „Was ist wirklich? Das Einzelne oder das Allgemeine?" erfährt hier seine schärfste soziologische Zuspitzung.

An der Wende des Jahrhunderts sind wir nun daran, den extremen Individualismus Nietzsches ebenso zu überwinden, wie den alle Individualität verflachenden Kollektivismus von Marx. Die „schöpferische Synthese", nach welcher unser Zeitalter lechzt, bahnt sich allgemach an. Deute ich

die Tendenzen der jüngsten Offenbarungsformen sozialphilosophischen Forschungsgeistes richtig, so sind wir von dieser schöpferischen Synthese nicht mehr allzuweit entfernt. Mit der die Gegensätze von Marx und Nietzsche aufhebenden Formel: *Sozialismus der Institutionen, aber Individualismus der Personen*, dürften sich die besonnenen Elemente hüben wie drüben zufrieden geben. In meiner „Sozialphilosophie" (S. 106) hatte ich dieser Synthese bereits die Fassung gegeben, das soziale Ideal sei philosophisch gesehen ein durch den kommunistischen Zug in den Staatseinrichtungen gemilderter Individualismus, so daß die Parole der nächsten Zeit voraussichtlich nicht mehr soziale Revolution, sondern soziale Reform lauten werde (S. 573).

Diese Voraussage scheint sich zu erfüllen. Der Revolutionismus wird heute selbst von ehrlichen Sozialdemokraten, wie Ed. Bernstein, als Gewaltkultus verworfen und rückhaltlos preisgegeben. Die Sozialdemokratie, heißt es bei Bernstein (S. 139), schwärmt in keiner Weise für eine gewaltthätige Revolution gegen die gesamte nichtproletarische Welt. Das fatale Marxsche Wort von der Expropriation der Expropriateure wird von Bernstein dahin gemildert, daß es „Ablösung durch Organisationen und Institutionen" bedeuten solle (S. 162). Und so ist denn die deutsche Sozialdemokratie augenblicklich auf dem besten Wege, eine „demokratisch-sozialistische Reformpartei" zu werden, wie Einsichtige es längst prognostiziert haben und Bernstein es jetzt ausdrücklich bestätigt (S. 165). Diesen gedanklichen Läuterungsprozeß, der augenblicklich in vollem Gange ist, sollte man nicht durch aufstachelnde Reden oder gar provokatorische Gesetze hemmen und zurückdrängen. Es gibt kein sichereres Mittel, extremen Gedankenbildungen vorzubeugen, als deren Vertretern die Muße zu gewähren, *sich gegenseitig ad absurdum zu führen*, und umgekehrt kein verfehlteres Mittel, solche Gedanken niederzuhalten, als wenn man mit plumper Faust und brutaler Macht dazwischenfahren wollte. Politische Irrgedanken muß man ruhig in ihrem eigenen Fett schmoren lassen. Vor allem kein Märtyrertum! Masaryk trifft durchaus das Richtige, wenn er im Märtyrertum eine Art „Luxus der bisherigen sentimentalen, romantischen und mystischen Ethik" erblickt und betont, daß gewisse Menschen eine förmliche Leidenschaft für das Märtyrertum hegen (S. 540).

Die erhaltenden Elemente in Gesellschaft und Staat werden daher in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse, vor allem aber auch im

Interesse unseres Kultursystems, mit aller Beflissenheit darauf Bedacht zu nehmen haben, daß mit der politischen Pacifizierung nach Außen eine soziale im Inneren korrespondiere. Diese soziale Pacifizierung ist nun an der Wende des Jahrhunderts im besten Gange, wie alle Anzeichen deutlich genug verraten, vorausgesetzt, daß sprunghafte Plötzlichkeiten oder gesetzgeberische Gewaltsamkeiten uns nicht um den Ertrag der langsam heranreifenden Ernte bringen.

Die sozialphilosophischen Säemänner haben die Saat beizeiten ausgestreut. Das letzte Jahrzehnt des scheidenden Jahrhunderts war der wissenschaftlichen Ueberwindung der Ultras von rechts und links gewidmet. Werke wie v. Schulze-Gävernitz, „Zum sozialen Frieden", Stammlers „Wirtschaft und Recht", Natorps „Sozialpädagogik" und meine „Sozialphilosophie" sind wohl nicht ohne Einfluß auf den logisch-soziologischen Häutungsprozeß des modernen Sozialismus geblieben. Es erfüllt mich mit Genugthuung und bestärkt mich in der Richtigkeit der von mir durchweg befolgten vergleichend-geschichtlichen Methode, daß einzelne Voraussagen der 1897 erschienenen „Sozialphilosophie" sich in vergleichsweise kurzer Zeit bereits erfüllt haben. So hieß es dort (S. 416): So turmhoch Marx als origineller Denker über Lassalle hinausragen mag, so wäre es gleichwohl nicht ausgeschlossen, daß das 20. Jahrhundert dem nicht minder originellen Praktiker und Taktiker Lassalle den Vorrang einräumen müßte. Und wenn wir die Zeichen der Zeit richtig zu deuten verstehen, so bereitet sich jetzt schon in aller Stille die vorerst nur leise ausgegebene Parole vor: Zurück auf Lassalle.

Der nationale Sozialismus Lassalles ist nun darauf und daran, den internationalen von Marx in den Hintergrund zu drängen. Abgesehen nämlich von der inzwischen hervorgetretenen national-sozialen Partei hat die Sozialdemokratie selbst eine kräftige Schwenkung zu Gunsten des Nationalismus vollzogen. So greift z. B. Ed. Bernstein wiederholt und mit offensichtlicher Vorliebe (S. 132 und 162) auf Lassalle zurück. Der Lassalle-Blancsche Genossenschaftsgedanke, dem Dr. Franz Oppenheimer in seiner „Siedlungsgenossenschaft" eine neue Fassung geliehen hat, beherrscht förmlich das merkwürdige Buch Bernsteins. Der Internationalismus von Marx hat sich bei Bernstein fast ganz verflüchtigt, so daß selbst für nationale Kolonialpolitik in dem von ihm entworfenen Programm ein, wenn auch nur bescheidenes Plätzchen übrig bleibt. Und diese Kolonialpolitik wird zudem mit der vortrefflichen Motivierung gerecht-

fertigt: „Die höhere Kultur hat hier im äußersten Falle auch das höhere Recht" (S. 150). Ein englischer Führer des Sozialismus, Hyndman, versteigt sich sogar zu dem Satz: „Unsere Existenz als eine Nation von freien Menschen hängt von unserer Beherrschung der See ab".

Man ersieht aus diesen Symptomen, daß sich bereits gedankliche Fäden zwischen Individualismus und Sozialismus anspinnen. Die Synthese zwischen Marx und Nietzsche, wie ich sie in meiner „Sozialphilosophie", besonders im Abschnitt über den „Rechtssozialismus" (S. 598—660) zu vollziehen versucht habe, scheint die Richtung zu bezeichnen, in welcher sich die soziale Entwickelung des beginnenden Jahrhunderts nach aller Voraussicht abspielen dürfte. Auf den knappsten Ausdruck gebracht, lautet die von mir vertretene Synthese des Rechtssozialismus also: Es wäre logisch falsch und soziologisch verhängnisvoll, erst einen sozialen Staat zu schaffen und hinterher ein soziales Recht in diesen hineinbilden zu wollen, sondern das umgekehrte Verfahren ist das logisch allein richtige und soziologisch gebotene. *Erst müssen wir ein soziales Recht schaffen, dann stellt sich der soziale Staat als nationaler Schutz dieser Rechtsnormen von selbst ein* (S. 602.)

Wie wir uns den Ausbau des Rechtssozialismus im einzelnen denken, soll hier nicht erörtert werden, da wir den in der „Sozialphilosophie" aufgestellten Postulaten weder etwas hinzuzufügen, noch von ihnen etwas abzuziehen haben. Daß diese Postulate in das soziale Bewußtsein der wissenschaftlich führenden Kreise unseres Kultursystems einzudringen beginnen, glaube ich an der Hand zahlreicher Symptome feststellen zu dürfen. Jene *soziale* Aufklärung, welche wir als Vorbedingung einer logischen Verständigung unter den schroff gegenüberstehenden Parteien gefordert haben, scheint nach und nach in *alle* Kreise zu dringen. Die Ultras von rechts, welche vordem sozial *noch nicht* aufgeklärt waren, zeigen seither für soziale Probleme ein ungleich besseres Verständnis und einen lebhafteren Sinn, ebenso wie die Ultras von links, welche *überaufgeklärt* waren und daher unduldsam und rabiat schienen, inzwischen an Mäßigung und kritischer Selbstzucht um ein Erkleckliches gewonnen haben.

Unser sozialer Optimismus, welcher auf Grund soziologischer Erwägungen die revolutionäre Katastrophentheorie ebenso energisch ablehnte, wie er der evolutionären Reformbewegung mit dem Pathos einer unbeirrbaren Ueberzeugung das Wort redete, scheint bei der sozialen

aber in ihren Institutionen eine Solidarität der Interessen herzustellen haben. Das entscheidende Mittel zur Herstellung dieser Interessensolidarität sehen auch wir, wie Lassalle, Oppenheimer und Bernstein, in einem konsequenten, Landwirtschaft und Industrie gleichmäßig berücksichtigenden Ausbau des Genossenschaftswesens. Jene Mittelstandspolitik, welcher jetzt auch Schmoller, Gierke und Wagner, Schäffle und Brentano das Wort reden, wird durch eine zielbewußte Ausgestaltung des Genossenschaftswesens am sichersten gefördert. Diese schon von Aristoteles empfohlene Mittelstandspolitik ist die wahre μεσότης, die „schöpferische" Synthese, welche wir suchen, gleichsam die soziologische Formel für die aristotelische Fassung des Universalienproblems: universalia in re. Die Institutionen repräsentieren die Universalia, die Einzelpersönlichkeiten die Res. Die Institutionen bedeuten nichts an sich, aber alles für die Persönlichkeiten, die an ihnen partizipieren. Bauen wir also unsere Institutionen, vor allen Dingen unser Recht, daneben aber auch Religion und Sitte, Wissenschaft, Kunst und Erziehung in sozialem Sinne aus, so kommt dies doch in letzter Linie immer wieder dem Individuum zu gute.

Haben wir zu Beginne dieses Buches unser System das der Kulturaristokratie genannt, so wird man es nur als einen Spezialfall unserer Weltanschauung anzusehen haben, wenn wir die sozialen Aufgaben, die schöpferische Synthese des nächsten Jahrhunderts auf den knappen Ausdruck bringen: Schaffung einer Arbeiteraristokratie.

Heißt unser Ziel soziale Pacifizierung, so ist die Bildung einer durch planmäßige Förderung der genossenschaftlichen Produktion herauszugestaltenden Arbeiteraristokratie das am sichersten dazu führende Mittel. Es genügt nicht, die Auswüchse von rechts und links zu beschneiden; das ist nur die negative, kritische Hälfte der sozialen Arbeit. Die positive, schöpferische besteht darin, nach dem Vorbilde der englischen Trades Unions die qualifizierten Arbeiter in eine höhere Schicht hinaufzuheben, die Proletarier zu Bourgeois ökonomisch heranzuzüchten, eben damit aber eine neue Art von Aristokratie, die Aristokratie der Arbeit, zu schaffen. Die Mittelstandspolitik aber ist das einzig zuverlässige Mittel zur Heranbildung einer solchen Aristokratie der Arbeit.

Je größer nämlich die Zahl der an der bestehenden Wirtschaftsordnung Interessierten wird, um so geringer ist die Gefahr ihres Umsturzes. Länder mit gesundem Mittelstand, wie Skandinavien, Holland

oder die Schweiz, sind trotz aller politischen Freiheiten — vermutlich sogar wegen dieser — gegen gewaltsame soziale Zuckungen mehr gefeit, als zurückgebliebene Staatswesen mit scharf ausgeprägten Klassenunterschieden. Nur kurzsichtige Pfahlbaupolitiker, nur Plattfüßler im Geistigen werden über die wunderbare Thatsache unbekümmert zur Tagesordnung übergehen, daß die politisch freiesten Länder — England und die Schweiz — in ihren Parlamenten, absolut und relativ genommen, die geringste Anzahl sozialistischer Vertreter zählen. Der vornehmste soziologische Erklärungsgrund für die Immunität der Eidgenossenschaft gegen revolutionäre Umtriebe, obgleich sie die expatriierten Revolutionäre und Deklassierten aller Länder als Gäste beherbergt, dürfte denn doch wohl in ihrem gesunden Mittelstand zu suchen sein. Wenn also minder vorgeschrittene Staatswesen eine Sozialdemokratie als Sauerteig brauchen — existierte sie nicht, so müßte man sie erfinden —, so kann man in der Schweiz ihrer füglich entraten. Die soziale Gesetzgebung, der Rechtssozialismus, vertritt hier die Stelle der Sozialdemokratie. Es ergeht uns hier wie jenem gewitzten Schusterjungen, der im Revolutionsjahr geköpft werden sollte, weil er den Ruf ausgestoßen hatte: „Wir brauchen keinen König mehr," dem aber der König das Leben schenkte, weil der Schlingel sich mit der glücklichen Interpretation herausgeredet hatte: „Na ja, wir brauchen auch keinen König mehr — denn wir haben ja einen."

Verbindet sich nämlich das soziale Ethos mit dem persönlichen Interesse des größeren und besseren Teiles einer Gesamtheit, so baut sich aus dieser Waffenbrüderschaft eine geschlossene Phalanx auf, gegen welche die schmutzigen Fluten der untersten Gesellschaftsschicht — das Lumpenproletariat — zwar trotzig emporschäumen können, ohne aber mit ihrem Schlamm auch nur die Fußsohlen einer gesitteten Gesellschaft von beruhigtem sozialen Gewissen bespritzen zu können. Mit einer zielbewußten, organisierten Arbeiterschaft, die sich auf den Boden der Logik und des Rechts stellt, verständigt man sich; die anderen aber behandelt man, wie sie uns behandeln würden, hätten sie die Macht (Sozialphilosophie S. 597).

Wohin der Konatus der Geschichte, die verborgene Tendenz der sozialen Entwickelung letzten Endes steuert? Worin offenbart sich der tiefste Sinn jener Kulturaristokratie, welche wir hier vertreten? Darf die Soziologie nach ihrem langen Herumrätseln und Herumdeuteln, nach

einer das ganze verflossene Jahrhundert ausfüllenden Irrfahrt auf dem scheinbar uferlosen Meere der sozialen Utopie an der Wende des Jahrhunderts beruhigten Gewissens ausrufen: Land, wir sehen Land?

Wir glauben nach gewissenhafter Prüfung aller von uns besprochenen Anzeichen der Zeit auf alle diese Fragen bejahend antworten zu dürfen: Wir *sehen* Land. Der Sinn der Geschichte entschleiert sich allgemach vor unserem Auge; er ist kein anderer und kann kein anderer sein, als die Erhöhung des Typus Mensch, die Erziehung des Menschengeschlechts zu Sozialmenschen, die endgültige Ueberwindung der bête humaine durch soziale Institutionen in Recht und Sitte, in Religion und Moral, in Kunst und Wissenschaft. Das 20. Jahrhundert wird diesen sich anbahnenden Sozialisierungsprozeß unserer Institutionen durch energische Arbeit beschleunigen. Wir sind nicht nur ein raschlebiges, sondern auch ein rascharbeitendes Geschlecht geworden. Wir werden die soziale Arbeit in kürzerer Frist bewältigen, als frühere Generationen dies vermochten.

Wie wir im scheidenden Jahrhundert *umdenken* gelernt haben, so werden wir im einsetzenden *umfühlen* lernen. Wie wir in unserem wissenschaftlichen Denken von der Seinslinie, vom zuständlichen Denken, welches noch Newton beherrscht hat, durch Darwin allmählich zur Geschehenslinie, zum beziehentlichen Denken, also zur evolutiven Weltbegreifung übergegangen sind, so werden wir im nächsten Jahrhundert vermittelst der Sozialisierung unserer Institutionen *umfühlen* lernen. Die Institutionen sollen uns das soziale Fühlen beibringen. Wie wir endlich gelernt haben, Gott und Welt, Natur und Geist, nicht wie früher vorwiegend mythologisch, sondern immer mehr und immer ausgesprochener *logisch* zu begreifen, so werden wir uns nach und nach auch von der sozialen Mythologie, dem Utopismus, vollkommen lossagen. Die Sonne der Intelligenz wird auch die mystischen Nebelbilder politischer und sozialer Schwarmgeister verscheuchen.

In demselben Maße aber, in welchem der Intellekt im beginnenden Jahrhundert schrittweise vorwärts schreitet und über die sich ihm entgegenstellenden Hemmnisse obsiegt, nähert er sich dem offenkundigen Sinn der Geschichte, der Heranbildung des höheren Menschentypus, des Sozialmenschen. Je mehr Geist wir erzeugen und verbreiten, desto sicherer werden die Fundamente unserer sozialen Lebensordnung. Die sozialen Störungen der Gegenwart rühren nicht, wie vielfach angenommen wird,

daher, daß wir zu viel Bildung unter die Masse geworfen, sondern umgekehrt daher, daß wir zu wenig Bildung verbreitet haben. Was wir bisher den breiteren Bevölkerungsschichten geboten haben, war im günstigsten Falle Viertelsbildung. Daher die soziale Konfusion, der wilde Wirrwarr in vielen Köpfen, das Unausgegorene und Unausgeglichene unseres Zeitalters. Haben wir aber die Tendenzen des scheidenden Jahrhunderts richtig gedeutet und im Intellekt die entscheidende Waffe zur Erringung der Weltherrschaft unseres Kultursystems ermittelt, so kann die gesuchte soziale Synthese unmöglich in einer Verringerung, sondern sie muß notgedrungen in der Bereicherung des menschlichen Intellekts nach Höhe und Tiefe liegen. Allzuplötzliches Licht kann ja unter Umständen blenden, aber nur so lange, als sich das geistige Auge dem Lichte der Erkenntnis noch nicht voll angepaßt hat.

Die sozialpädagogische Arbeit des nächsten Jahrhunderts, wie sie zuletzt Paul Natorp in seiner „Sozialpädagogik" in großen Strichen gezeichnet hat, wird nach alledem in einer planmäßigen Erziehung und Lenkung des sozialen Willens bestehen. Kennzeichnete sich die Wende des vorigen Jahrhunderts als eine Periode der politischen und religiösen Aufklärung, so möchten wir — den Kerninhalt unseres sozialphilosophischen Denkens zu einem Schlagwort verdichtend — für die Wende unseres Jahrhunderts ebenfalls ein Losungswort ausgeben, und dieses heißt: soziale Aufklärung.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

5058.99
der Wende des Jahrhunderts;
dener Library
006670132
3 2044 088 073 994